
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00630890 2

DE RELIGIEUZE BETEEKENIS VAN :-:
HET AEGYPTISCHE KONINGSCHAP.

DE RELIGIEUZE BETEEKENIS
VAN
HET AEGYPTISCHE KONINGSCHAP.

I. — DE TITULATUUR.

PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN

DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID

AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT TE LEIDEN,

OP GEZAG VAN DEN RECTOR-MAGNIFICUS

Dr. B. D. EERDMANS,

Hoogleeraar in de Faculteit der Godgeleerdheid,

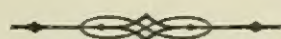
VOOR DE FACULTEIT TE VERDEDIGEN

op Woensdag 26 Februari 1913, des namiddags te 4 uur,

DOOR

GERARD JACOBUS THIERRY

GEBOREN TE LEIDEN.



N. V. BOEKHANDEL EN DRUKKERIJ
VOORH. E. J. BRILL LEIDEN
1913.



LEIDEN, BOEKDRUKKERIJ VOORHEEN E. J. BRILL.

ERRATA:

Blz. 57 regel 3 van boven: een zegel **uit** El-Kab.
„ 58 r. 4 v. b.: **naar** aegyptische opvatting.
„ 79 noot 1: Recueil 23.
„ 87 r. 2 van onder: Zoser **in**.
„ 94 r. 2 v. b.: blz. 84.

LEIDEN, BOEKDRUKKERIJ VOORHEEN E. J. BRILL.

AAN MIJNE OUDERS.

VOORWOORD.

Aan dit proefschrift ga vooraf een woord van welgemeenden dank aan allen, wier onderricht, leiding en steun ik gedurende mijn akademische studiejaren mocht genieten.

Prof. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, aan Uw onderwijs en Uw omgang, aan al wat Gij voor mij geweest zijt, heb ik zeer veel te danken, veel meer dan ik hier kan uitspreken. En ook na afloop van mijn akademietijd mocht ik telkens Uw hartelijke belangstelling ondervinden.

Hooggeachte Promotor, Prof. KRISTENSEN, mijn hartelijken dank voor alles wat Gij voor mij hebt willen doen. Gij hebt, buiten Uw onderricht in de collegezaal, nog menig uur voor mij willen afzonderen, om mij in te leiden in de studie van verschillende talen, in het godsdiensthistorisch detail-onderzoek en in vraagstukken van algemeenen aard. Met Uw bekende welwillendheid hebt Gij het mij, ook bij de vervaardiging van dit proefschrift, nooit laten ontbreken aan Uw zeer gewaardeerden raad.

Gaarne gebruik ik deze gelegenheid om ook U,

Hooggeleerde EERDMANS, mijn erkentelijkheid te betuigen, niet het minst voor de bereidwilligheid waarmede Gij mij op verschillende privatissima hebt onderwezen.

Insgelijks tegenover U, Hooggeleerde PIJPER en LAKE, blijf ik mij zeer verplicht gevoelen voor de lessen, die ik het voorrecht had van U te ontvangen.

Voor het vele wat ik U verschuldigd ben, Hooggeleerde OORT, GOOSZEN en KNAPPERT, breng ik U mijn dank.

Zeer erkentelijk ben ik U, Hooggeleerde KERN, SPEIJER, HOLWERDA en UHLENBECK, ook U, Zeergeleerde BOESER, voor Uw onderwijs, en voor de welwillendheid, mij steeds betoond.

Mijn besten dank aan mijn duitsche Leermeesters, wier onderwijs ik eenigen tijd mocht volgen — de Professoren ERMAN, DELITZSCH en GELDNER, ZIMMERN en STEINDORFF.

Twee mijner Hoogleeraren, Prof. DE GOEJE en Prof. KIRN (Leipzig), zijn overleden. Met dankbaren eerbied gedenk ik hunner ook thans.

Het was oorspronkelijk mijn plan, om in dit boek het onderwerp, gelijk het in den hoofdtitel is aangeduid, in zijn geheel te behandelen; dus uiteen te zetten dat de koning — volgens de opvatting der oude Aegyptenaren — degene is die, krachtens zijn aard, het absolute leven bezit, en ook schenkt. Deze goddelijke aard blijkt niet alleen uit zijn afkomst en zijn verschillende functies, maar tot op zekere hoogte reeds uit de onderscheidene benamingen, waarmee hij wordt aangeduid [1]).

Bij het onderzoek nam de stof echter zóó in omvang toe, dat ik besloot, het eerste deel afzonderlijk uit te geven. Een bespreking van den voornaamsten groep dier benamingen, „de titulatuur", leent zich daartoe zeer goed. Vgl. blz. 12.

Later hoop ik, in een tweede deel, het vervolg te behandelen (de goddelijke afkomst, de kroning, enz.).

De eigennamen geef ik zooveel mogelijk in den vorm, waarin zij voorkomen bij MEYER, Geschichte des Altertums, 2 Aufl., I. Bd. 1. Hälfte (Stuttgart und Berlin 1909) [afgekort als: MEYER, Geschichte], zie S. X—XVII, en bij BREASTED-RANKE, Geschichte Ägyptens (Berlin 1911). Zie ook ERMAN, Ägyptische Grammatik (Berlin 1911) [= ERMAN, Gramm.] § 137) [2]).

Met cursieve letter zijn gedrukt: de getransscribeerde woorden uit de oude talen; vertaalde woorden en volzinnen; en enkele andere uitdrukkingen.

---

1) Over de beteekenis van de namen voor de oude Aegyptenaren zie men den excurs, blz. 125 vv.

2) Vgl. verder over de lastige transcriptie-vraag: WEISSBACH, Die Keilinschriften der Achämeniden (Leipzig 1911) S. XXXVIII ff.; BARTHOLOMAE, Zum altiranischen Wörterbuch (Strassburg 1906) S. 4 ff.

Werken, wier titel in verkorten vorm aangehaald wordt:

BREASTED, Ancient Records of Egypt (Chicago 1906—07) I—V.

ERMAN, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum Tübingen 1885 ff.).

„ , Die ägyptische Religion (Berlin 1909).

„ , Ägyptische Grammatik (Berlin 1911).

FRAZER, Adonis, Attis and Osiris (London 1907).

„ , The Magic Art and the Evolution of Kings (London 1911) I—II.

„ , Taboo and the Perils of the Soul (London 1911).

„ , The Dying God (London 1911).

„ , Spirits of the Corn and of the Wild (London 1912).

HUBERT-MAUSS, Mélanges d'histoire des religions (Paris 1909).

MASPERO, Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes (Paris 1893) I—II.

„ , Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique (Paris 1895) I.

MEYER, Geschichte des Altertums, I Band, 2 Hälfte (Stuttgart und Berlin 1909).

MORET, Le rituel du culte divin journalier en Egypte (Paris 1902).

„ , Du caractère religieux de la royauté pharaonique (Paris 1902).

PETRIE, A History of Egypt (London 1898) I.

Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie egyptiennes et assyriennes (Paris 1870; 1880 sqq.).

SETHE, Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens (Leipzig 1905).

Sphinx. Revue critique (Upsala 1897 sqq.).

WEILL, Les origines de l'Egypte pharaonique (Paris 1908) I.

LD. = LEPSIUS, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien (Berlin 1849 ff.).
Pyr. = SETHE, Die altägyptischen Pyramidentexte (Leipzig 1908—10) I—II; zie aldaar S. IX.
RHR. = Revue de l'histoire des religions (Paris 1880 sqq.].
Urk. = Urkunden des ägyptischen Altertums, hrsg. von STEINDORFF. (Leipzig 1903 ff.).

Tot mijn spijt heb ik GAUTHIER, Le Livre des rois d'Egypte (Paris 1908 sqq. niet kunnen raadplegen.

De belangrijkste corrigenda zijn de volgende:
Blz. 47 noot 1: in de .... bewaard.
„ 54 regel 19: *gij hebt aangesteld.*
„ 69 „ 24: *ḥbw śd* =.
„ 103 noot 1: BREASTED, *niet Br*A*sted.*
„ 117 „ 1: MEYER, *niet Mey*F*r.*
„ 128 „ 1: LEFÉBURE, *niet L*É*fébure.*

Bij blz. 92 is op te merken, dat ook *rn* ᶜᵓ meermalen voorkomt (MARIETTE, Mastabas p. 74 sqq.; vgl. Sphinx 1, 98).

INHOUD.

De beteekenis van het koningschap ligt, naar aegyptische opvatting, niet op staatkundig maar op godsdienstig gebied. „Politiek'' in den hedendaagschen zin van het woord kennen de Aegyptenaren niet; hetgeen wij politieke beginselen en daden noemen, rekenen zij tot de godsdienstige beginselen en daden. En zoo dragen de persoon en de werkzaamheden van den koning een religieus karakter.

Bij de behandeling hiervan moet onderscheid worden gemaakt tusschen de zgn. priestertheologie en het zgn. volksgeloof [1]), ofschoon de verhouding tusschen beide vaak onjuist wordt voorgesteld en dientengevolge het verschil niet zelden wordt overdreven. Datgene wat ons aangaande het koningschap bekend is, behoort bijna uitsluitend tot de theologische denkbeelden.

Ook de priestertheologie vormt geen gesloten eenheid. Het verschil van tijd [2]) tusschen de overgeleverde denkbeelden-complexen mag niet worden verwaarloosd. Maar ook in dit opzicht is menigmaal sterk overdreven. Een denkbeeld werd dikwijls alleen dàn oud genoemd

---

1) Vgl. LANGE in CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Lehrbuch der Religionsgeschichte (Tübingen [3]1905) I 187—194; ook TIELE, Geschiedenis van den godsdienst in de oudheid (Amsterdam 1902) I 24—27.

2) En van plaats. De heliopolitaansche theologie is niet identisch met de memphietische of de thebaansche. Maar het onderscheid is voor ons meestal niet duidelijk waar te nemen, vooral niet ten opzichte van de leer omtrent het koningschap.

wanneer het in oude bronnen voorkwam; anders werd veelal aangenomen dat het in die vroegere tijden niet had bestaan: *non in actis, non in mundo.* De onjuistheid dezer opvatting blijkt het duidelijkst hieruit, dat daarin te weinig rekening wordt gehouden met het fragmentarisch karakter van het overgeleverde materiaal[1]). Thans komen nieuwe vondsten telkens bewijzen dat instellingen en denkbeelden, die tot nog toe alleen uit latere bronnen bekend waren en daarom voor betrekkelijk jong golden, inderdaad zeer oùd zijn. Men komt dan ook steeds meer van dien stelregel terug. De opgravingen sedert het einde der vorige eeuw hebben bewezen, dat de hoofdvormen der aegyptische kultuur reeds tijdens het begin der zgn. eerste dynastie (volgens MEYER's chronologie: ca. 3300—3100) aanwezig zijn, om dan, in hoofdzaak onveranderd, te blijven voortduren tot den tijd van het doordringen van het Christendom. Ook de meeste staatsinstellingen zijn in dien overouden tijd formeel vastgelegd. Het is louter toeval, wanneer het een of andere ambt in de overgebleven zegel-afdrukken en mastaba-inscripties voorkomt. Zonder eenigen twijfel moeten wij aannemen dat reeds in den tijd der thinietische koningen (ca. 3300—2900) allerlei instellingen en denkbeelden bestonden, waarvan wij thans het bestaan alleen in lateren tijd kunnen aantoonen[2]). Het *argumentum e silentio* heeft voor den oudsten tijd der aegyptische geschiedenis nog veel minder waarde dan elders. Een sterk spre-

---

1) Zoo heeft men wel eens, ten onrechte, verondersteld dat de Aegyptenaren het denkbeeld van de goddelijkheid des konings pas tijdens het Nieuwe Rijk (1580—1100) geheel consequent zouden hebben toegepast. Zie hiertegen o. a. MORET, Royauté p. 279 sq.

2) MEYER, Geschichte S. 137; 147.

kend voorbeeld is dat van de vier phylai der leekenpriesters, die vroeger alleen door het Kanopus-decreet (238 v. Chr.) bekend waren: precies dezelfde instelling is terug te vinden in de oorkonden van het Midden-Rijk (2160—1785), en tegenwoordig is het bestaan ervan ook tijdens het Oude Rijk (2900—2540) te bewijzen; ja, waarschijnlijk gaat zij tot een veel ouderen tijd terug. „Im allgemeinen zeigt sich, dass wir auf diesem Gebiet früher zu viel postuliert und konstruiert haben, und vieles, was man noch vor wenigen Jahren für ganz spät hielt, erweist sich jetzt als uralt"[1]). Deze woorden van den grooten historicus EDUARD MEYER behoeven geen commentaar.

Aan den anderen kant moet er op worden gewezen dat hier steeds groote voorzichtigheid vereischt wordt, en dat men het hypothetisch karakter der gevolgtrekkingen nooit uit het oog mag verliezen, ook al wordt er niet telkens apart aan herinnerd[2]).

Men vindt een volledige opgave van de bronnen en de literatuur tot 1902 in het voortreffelijke boek: A. MORET, Du caractère religieux de la royauté pharaonique (Paris 1902). Naar deze monographie waaraan ik, evenals aan de andere werken van Prof. MORET, veel te danken heb, zij hier eens vooral verwezen. Het spreekt vanzelf dat ik ook gebruik gemaakt heb van MASPERO's Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes (Paris 1893).

---

1) MEYER, a. a. O. S. 89; 138. Zie ook hetgeen gezegd wordt b.v. over de *nomoi* door STEINDORFF, Die ägyptischen Gaue und ihre politische Entwicklung (Leipzig 1909) S. 19 [= Abhandl. Kön. Sächs. Gesellsch. XXVII 879] en BREASTED—RANKE, Geschichte Ägyptens (Berlin 1911) S. 30 f. — en over de tempels door ERMAN, Religion S. 51 f.

2) Vgl. MASPERO, Revue critique 66, 403.

De na 1902 verschenen publicaties welke voor mijn onderwerp van belang zijn, zullen te bestemder plaatse worden genoemd.

Het materiaal, door de bronnen verstrekt, is eenzijdig. De klachten der historici zijn dienaangaande talrijk. Weliswaar zijn er uit verscheidene perioden veel teksten bewaard gebleven, maar daaronder zijn slechts enkele oorkonden van historischen aard. Bijna alles is, in meerdere of mindere mate, godsdienstige literatuur[1]).

Die eenzijdigheid is echter geen toeval, maar is opzettelijk zoo gewild. De Aegyptenaren geven geen doorloopende geschiedverhalen, doch plaatsen slechts enkele, voor hen belangrijke gebeurtenissen en roemrijke episoden op den voorgrond; al het overige wordt even terloops aangeduid of ook geheel verzwegen. Daarbij komt dat die meegedeelde faits et gestes in een eigenaardigen stijl worden verhaald: het zijn bijna louter rhetorische algemeenheden, waarbij het individueele geheel moet wijken voor het typische. Vage uitdrukkingen en telkens terugkeerende zinswendingen wekken bij het lezen dier oorkonden een vermoeiend-eentonigen indruk. Maar hier blijkt juist ten duidelijkste dat hetgeen zij door hun monumenten willen vereeuwigen, niet is wat wij „geschiedenis" noemen. Slechts het algemeene, het niet-individueele achten zij waardig te worden vermeld in woord en beeld. Hun aandacht wordt niet geboeid door het grillig-dartele spel der veranderingen op het wereldtooneel. Neen: bij elke troonsbestijging, in elken veldslag, bij iederen tempelbouw richt hun oog zich op het telkens terugkeerende, het typische moment. Vandaar ook dat „die

1) Vrij uitvoerig handelt BREASTED, Records I 1—26 over de bronnen.

Schilderung des Zuständlichen" [1]) zeer sterk domineert. Alle mededeeling van bijzonderheden wordt daaraan dienstbaar gemaakt. Het is hun niet in de eerste plaats te doen om het objectieve feit zelf; maar zij gebruiken de historische gegevens als middel tot uiteenzetting hunner postulaten — natuurlijk zonder dat onze tegenstelling tusschen objectieve data en subjectieve denkbeelden hun tot bewustzijn is gekomen. Die opzettelijk-eenzijdige voorstelling laat derhalve duidelijk zien, wat voor hen het belangrijkst is.

Dat eenzijdige materiaal is bovendien zeer fragmentarisch overgeleverd. Veel was al voor goed verloren voordat men aan het publiceeren ervan dacht; een ander gedeelte is te gronde gegaan sedert het gecopiëerd en uitgegeven werd. Toch zijn er zeer talrijke teksten en afbeeldingen over.

Wat is nu, ten opzichte van mijn onderwerp, met dat materiaal te bereiken?

Geen „systematische", quasi volledige uiteenzetting. Ik stel mij voor om, in enkele, eenigszins zelfstandige maar toch met elkaar samenhangende hoofdstukken, die punten te bespreken welke door de Aegyptenaren zelf van belang werden geacht. Daarbij wordt geen complete opsomming van alle gegevens beoogd, doch veeleer een behandeling van eenige zorgvuldig gekozen, karakteristieke voorbeelden. Zulk een bespreking van de belangrijkste karakteristieke feiten kan een verwarring vermijden, waartoe de overstelpende opeenhooping van bewijsplaatsen licht zou voeren. *Citius emergit veritas ex errore quam ex confusione* (Baco).

---

1) Meyer, a. a. O. S. 20. — De weinige uitzonderingen bevestigen den regel.

Over den oorsprong van het aegyptische koningschap zal ik niet veel zeggen. Die oorsprong, en ook de ontwikkeling der gebruiken welke aan het aegyptische koningschap zoo'n eigenaardig karakter hebben verleend, klimmen op tot een grijs verleden, lang vóór het beginpunt onzer kennis van de aegyptische geschiedenis [1]). En daarom is er een overweging van algemeenen aard die het raadzaam maakt, dat probleem thans te laten rusten. De historicus heeft, bij zijn inductief onderzoek, geen recht om aan het eene gegeven feit meerdere oorspronkelijkheid toe te kennen dan aan het andere, tenzij de wording der denkbeelden, gebruiken, instellingen, enz. plaats grijpt in het volle licht der geschiedenis. Zoo is het onmogelijk om, uitsluitend op grond der historie, b. v. het zgn. matriarchaat oorspronkelijker te noemen dan het patriarchaat, de magie oorspronkelijker dan de religie. „Zu diesen Problemen führt keine historische Forschung hinauf; für sie ist, wie die Existenz des leiblichen Menschen, so auch die des denkenden und redenden Menschen die gegebene Voraussetzung (und ebenso die der sozialen und staatlichen Gemeinschaft, der Religion, der Sitte), die sie eben darum nicht weiter auf-

---

1) BREASTED—RANKE, a. a. O. S. 72. — LEFÉBURE, Sphinx 8, 49: „Il est très difficile de reconnaître en Egypte le commencement de quoi que ce soit, tout y coexistant dès le début de l'histoire." — Vgl. MORET, Royauté p. 3: „Jusqu'ici les découvertes n'ont fait que reculer la date d'existence des institutions connues, sans nous apprendre encore rien d'essentiel sur leur évolution ni sur leur création."

klären kann"[1]). „Von einer uralten Zeit gewinnen wir wohl lebendige Kunde, aber nicht von der Urzeit"[2]).

Wanneer ik hier spreek van historie enz. vatte men dit niet op alsof ik de „historische methode" zou voorstaan met uitsluiting van de „comparatieve methode". „Historisch" wordt eenerzijds vaak gebezigd als tegenstelling van „philosophisch", „dogmatisch" of „polemisch". Maar aan den anderen kant gebruiken RICKERT en WINDELBAND c. s. het woord in een ruimeren zin: „historische Wissenschaften" (door DILTHEY, WUNDT e. a. „Geisteswissenschaften" genoemd) in onderscheiding van „Naturwissenschaften". In verband hiermede wordt — veelal door fransche en engelsche godsdiensthistorici en ethnographen — gesproken over de historische methode tegenover de comparatieve methode. „La méthode historique se caractérise: 1° en ce qu'elle considère les phenomènes dans leur ordre chronologique; 2° en ce qu'elle utilise des documents écrits ou figurés. La méthode comparative: 1° en ce qu'elle fait abstraction des conditions de temps et de lieu; 2° en ce qu'elle utilise aussi le document oral. La méthode historique juxtapose, la méthode comparative compare. La première s'occupe des formes, la seconde des fonctions et des mécanismes"[3]). Een analoog verschil ligt ten grondslag aan de discussies die — vooral in ons land en in Duitschland — gevoerd worden over de „literair-critische methode" tegenover de „religionsgeschichtliche methode".

---

1) MEYER, Geschichte des Altertums, I. Band, 1. Hälfte: Elemente der Anthropologie (Stuttgart und Berlin 1907) S. 5.

2) MEYER, Geschichte des alten Ägyptens [Sammlung ONCKEN] (Berlin 1887) S. 2.

3) VAN GENNEP, RHR. 58, 72; overgedrukt in zijn Religions, Moeurs et Légendes, II[e] série (Paris 1909) p. 82.

De tegenstelling moet en kan worden overwonnen, o. a. blijkens hetgeen reeds geschied is op het gebied der taalstudie. Geen linguist denkt er thans meer aan om op de bovengenoemde wijze het historisch taalonderzoek te plaatsen tegenover het vergelijkend taalonderzoek. Maar: een samenvattend formule'tje of een nieuwe leus voor te stellen heb ik niet.

Gelijk bekend is heeft FRAZER, reeds voor jaren, een hypothese van algemeene strekking voorgedragen ter verklaring van het ontstaan van het koningschap [1]: het is volgens hem waarschijnlijk dat de koninklijke waardigheid zich ontwikkeld heeft uit het ambt van den toovenaar, maar dat in den loop der tijden de magische functies vervangen zijn door godsdienstige functies, m. a. w. dat de koningen priesters zijn geworden, in plaats van toovenaars (Magic Art I 371 sq.). Hij wijst er echter herhaaldelijk met nadruk op, dat die hypothese niet op alle mogelijke gevallen kan worden toegepast; hij waarschuwt ernstig tegen de neiging om de soms uiterst ingewikkelde gegevens te willen verklaren door middel van één hypothese: op het terrein der wetenschap kunnen, evenmin als in het dagelijksch leven, alle sloten met een enkelen sleutel worden geopend (p. X; 332—334 en elders).

Ik geloof dat het aegyptische koningschap in den historischen tijd een te gecompliceerd verschijnsel is, om ten opzichte van zijn ontstaan door die éene eenvoudige formule te kunnen worden verklaard. Wel zijn er verscheidene trekken in den persoon en de werkzaam-

1) In beknopteren vorm reeds in de twee eerste uitgaven van zijn Golden Bough (London 1890, 1900); uitvoerig in zijn Lectures on the Early History of Kingship (London 1905); omgewerkt en sterk uitgebreid in zijn Magic Art, zie aldaar I 51; 420 sq.

heid van den koning die herinneren aan den toovenaar [1]). Maar daarnaast zijn er vele andere trekken die niet uit zoo'n oorsprong kunnen worden afgeleid. Zelfs al had FRAZER bewezen dat het aegyptische koningschap teruggaat op het ambt van den toovenaar, dan zou het onderzoek naar de religieuze beteekenis ervan nog niet voldoende mee zijn gebaat; want hier geldt bepaald de stelling dat het wezen van een godsdienstig verschijnsel gekend wordt uit zijn geheele ontplooiing, niet uit zijn oorsprong op zichzelf beschouwd. FRAZER's onderzoekingen geven vaak nieuw licht, waarvan ik meermalen gebruik heb gemaakt; ook wie niet met zijn hypothese kan instemmen vindt in den rijkdom van zijn materiaalverzameling en zijn literatuuropgaven een krachtigen steun. Maar zijn beschouwing kan ik niet ten grondslag leggen aan mijn uiteenzetting, te meer niet omdat hij zijn hypothese verbindt met een opvatting omtrent de verhouding van magie en religie welke ik niet kan deelen (Magic Art I 220—243; 371 sq.).

In den laatsten tijd is nog een andere hypothese aangaande den oorsprong van het aegyptische koningschap met veel zelfvertrouwen gedecreteerd; zij is gebouwd op een niet-nieuwe, rationalistische beschouwing van het koningschap in het algemeen [2]). SCHNEIDER veronderstelt dat in Aegypte de koninklijke waardigheid zou zijn ontstaan als een gevolg van de oorlogzuchtige kolonisatie-politiek der opper-aegyptische gouwen: bij den expansie-oorlog, gevoerd tegen de stammen

1) MORET, Au Temps des Pharaons (Paris 1908) p. 276 sq.
2) SCHNEIDER, Kultur und Denken der alten Ägypter (Leipzig [2]1909) S. 29 f.

van den Delta, werden door het behaalde succes de landgraven van Thinis, bij Abydos, als *primi inter pares* gehuldigd; zij wisten door te zetten dat hun naam ten nauwste verbonden werd met de nationale idee, nl. de „vereeniging der beide landen (Opper- en Neder-Aegypte)" en aldus werkten zij zich omhoog tot het bezit van een absolute koningsheerschappij over de gouwen.

Dat alles is niet meer dan een goedkoope constructie. Voor zoover men kan nagaan vindt het koningschap nergens zijn oorsprong in uitwendige macht alleen. Factoren als het schitterend succes van een dapperen generaal of de machtige invloed van een rijken landgraaf zijn niet eens voldoende om een bevredigende verklaring te geven van een zuiver-politiek koningschap van eenig belang. Hoeveel te minder van de koninklijke waardigheid bij de volken der oudheid, waar het religieuze moment zoozeer den nadruk ontving. Niet door kracht of geweld is het koninklijk ambt in de oude rijken ontstaan. Het achttiende-eeuw'sche rationalisme toont, door zijn uitspraak: „le premier qui fut roi fut un soldat heureux" (VOLTAIRE), dat het niet het minste inzicht heeft in de motieven dier volken. „The idea that the first king was simply the strongest man of his tribe is one of those facile theories which the arm-chair philosopher concocts with his feet on the fender without taking the trouble to consult the facts" [1]). De macht van den koning is nooit uitsluitend materieel-uitwendig, maar berust altijd op een superioriteit van geestelijken aard. Dit geldt reeds

1) FRAZER, Lectures on the Early History of Kingship (London 1905) p. 36. — Vgl. FUSTEL DE COULANGES, La cité antique (Paris [19] 1905) p. 207.

voor de oude volken in het algemeen; het geldt te meer voor de Aegyptenaren: bij hen immers wordt, tot eenzijdigheid toe, de religieuze kant der instellingen en gebruiken op den voorgrond geplaatst. SCHNEIDER rekent hier niet met den godsdienstigen factor in het aegyptische koningschap: zijn hypothese is af te wijzen.

Vruchtbaarder is het onderzoek naar den aard van het koningschap. Het verdient aanbeveling om dit onderzoek te beginnen met een behandeling van het zgn. „protocol" (*de titulatuur*, gelijk de gewone vertaling van het woord *nḫb-t* luidt): de titels met de bijbehoorende namen. Daarbij komen vanzelf eenige belangrijke quaesties voorloopig ter sprake, die zich soms naderhand in meer gecompliceerden vorm voordoen. Door deze bespreking van het protocol wordt dus de verdere weg eenigermate gebaand.

EERSTE DEEL

DE TITULATUUR.

In den oudsten ons bekenden tijd en gedurende het Oude Rijk is de titulatuur nog in wording; deze ontwikkeling is echter slechts ten deele na te gaan. De definitieve vorm is vastgelegd in den loop van het Midden-Rijk, terwijl eerst in het Nieuwe Rijk de volle ontplooiing ervan bereikt is.

Dit volledige protocol bevat tweeërlei elementen. Vooreerst: een vijftal epitheta die bij iederen koning in denzelfden vorm en dezelfde volgorde terugkeeren; gemakshalve noem ik ze titels. In de tweede plaats: bij elken titel een epitheton dat van koning tot koning wisselt; vaak wordt iedere titel door verscheidene van dergelijke veranderlijke epitheta, namen, gevolgd [1]).

Ik geef eerst ter oriënteering eenige voorbeelden.

Op den dag van het kroningsfeest meldt Thutmosis I officiëel aan den onderkoning van Nubië dat hij de volgende *titulatuur* heeft aangenomen:

Horus: de krachtige stier, geliefd door Mât;

Nebti [2]): *glanzend*, gekroond *met het uraeus-diadeem, groot van sterkte;*

1) Men houde in het oog dat de onderscheiding tusschen de woorden „titels" en „namen" (vgl. ERMAN, Ägypten S. 89 f.) in de aegypt. teksten niet voorkomt. Trouwens, de grens is niet altijd scherp te trekken. *De titulatuur* omvat de „titels" èn de „namen".

2) *De beide godinnen* (eigl. *Herrinnen*).

Hor-nub[1]): *schoon van jaren, hij die de harten doet leven;*
Ne-sut-bit[2]): *groot is de gedaante van de ziel van Rê;*
Si-Rê[3]): *Thutmosis* [= *Thot is het die hem heeft voortgebracht*], *glanzend gelijk Rê, levend van eeuwigheid tot eeuwigheid*[4]).

Bij gelegenheid van koningin Hatšepsut's *kroning op nieuwjaarsdag, als begin van de jaren des heils*[5]) werden *haar koningsnamen* plechtig bekend gemaakt:
haar groote naam — Horus: krachtig van ziel tot in eeuwigheid;
haar groote naam — Nebti: groen, bloeiend *van jaren, de schoone*[6]) *godin die offers bezit;*
haar groote naam — Hor-nub: goddelijk van kroning;
haar groote naam — Ne-sut-bit: Mât, Waarheid, Echtheid *is de ziel van Rê.*
Dat is haar ware naam, dien de god te voren gemaakt heeft[7]).

De vijfde naam, dien zij reeds bij de geboorte ontving, nl. Hatšepsut, is hier onvermeld gebleven. Dit komt wel meer voor.

In zijn kroningsinscriptie verhaalt Thutmosis III hoe *Rê zelf* voor den koning *de titulatuur vaststelt:*

---

1) *De gouden Horus.*

2) *De koning van Opper- en Neder-Aegypte.* Ik volg hier de gewone vertaling. Het woord *koning* heeft hier de westersche [politieke] beteekenis, niet de ruimere oud-oostersche [religieuze] beteekenis waarin het elders in deze verhandeling gebruikt wordt. *Ne-sut-bit* is letterlijk: *de* [*man, bezitter*] *van de bies en de bij* d. w. z. *de* [*beheerscher*] *van Opper- en Neder-Aegypte.* Zie blz. 1; 42; 49. — Het woord *k*ᵓ is door *ziel* vertaald. Zie echter blz. 34 vv.

3) *De zoon van Rê.*

4) Urk. IV 80, 11—14.

5) Vgl. Sethe, Ägypt. Zeitschr. 36, 66[1].

6) *Nṯr nfr* beteekent *de schoone god*, niet *de goede god;* zie blz. 89 vv.

7) Urk. IV 261 f.

Horus: de krachtige stier, *glanzend*, gekroond *in Thebe;*
Nebti: hij wiens koningschap bestendig is, *gelijk* het koningschap van *Rê in den hemel;*
Hor-nub: sterk in kracht, *schitterend van kronen;*
Ne-sut-bit, heer der beide landen: de gedaante van Rê blijft;
Si-Rê: Thutmosis, *schoon van gedaante*, *levend van eeuwigheid tot eeuwigheid* [1]).

Als laatste voorbeeld noem ik het protocol van Ramses II gelijk het op de Kubbân-stele voorkomt:
Horus: de krachtige stier, *geliefd door Mât;*
Nebti: die Aegypte beschermt en de barbaren bedwingt;
Hor-nub: rijk in jaren, *groot in overwinningen;*
Ne-sut-bit: krachtig in waarheid is Rê (?), *door Rê uitverkoren;*
Si-Rê: geliefd door Amon, *Ramses* [= *Rê is het die hem heeft voortgebracht*] [2]).

De vijf titels zijn hoogstwaarschijnlijk niet alle even lang in gebruik. Vermoedelijk geeft de boven aangehaalde rangschikking tevens de chronologische volgorde aan van hun opname in het protocol [3]).

---

1) Urk. IV 160 f.

2) Vgl. BREASTED, Records III 285. — Deze twee laatste titels van Ramses II luiden in het Aegyptisch: *N-św t-bjt: Wśr-m*ᵓᶜ*t-R*ᶜ, *śtp n R*ᶜ*; s*ᵓ*-R*ᶜ*: mrjj-Jmn*, *R*ᶜ*-mś-św*. In de Boghazkeui-teksten is dat getransscribeerd als volgt: *in-si-ibja...*: *ᵐWaš-mu-Rîa*, *šatep-na-Rîa; „mâr Šamaš"*: *ᵐRîa-maše-ša*, *mâi-Amâna*. Zie RANKE, Keilschriftliches Material zur altägypt. Vokalisation (Berlin 1910) S. 4^3.

3) De eenige uitzondering zal blz. 18 vv. verklaard worden. — De volgorde der titels in de genoemde voorbeelden is constant sedert het begin van het Midden-Rijk. Vóór dien tijd komen meermalen afwijkingen voor, in latere perioden slechts zelden.

Dit is niet rechtstreeks te bewijzen. Maar de tot heden bekende feiten stemmen met die veronderstelling overeen en vinden daarin een bevredigende verklaring.

Immers, het is reeds *a priori* waarschijnlijk dat de nieuw aangenomen titels aan het einde van het reeds bestaande protocol werden toegevoegd. De zoo conservatieve Aegyptenaren lieten het oude liefst ongerept en zetten het nieuwe er eenvoudig naast. Dit deden zij reeds in de orthographie der gewone woorden. Een enkel voorbeeld: het woord voor *drinken* heeft in de oudste taal 3 medeklinkers, *s-w-r*; door een veel voorkomende phonetische verandering wordt de eind-*r* tot *j*; maar in plaats van *s-w-j* schrijft men dan *s-w-r-j*; — zoo wordt ook *ḳ-m-ᵓ* = *scheppen* in een jongere taalperiode tot *ḳ-ᵓ-m*, maar men schrijft dan *ḳ-m-ᵓ-m*[1]). Waar men zoo vasthoudend was ten opzichte van de schrijfwijze der alledaagsche woorden, daar spreekt het vanzelf dat in de schrijfwijze van het officiëele protocol zoo weinig mogelijk werd veranderd: nieuwe titels werden niet ingelascht, maar aan het einde toegevoegd.

Behalve deze algemeene overweging zijn er ook eenige meer bepaalde gegevens welke in die richting wijzen.

De *Horus*-titel is vermoedelijk lang vóór Menes in gebruik gekomen. Dat hij reeds in de alleroudste documenten wordt aangetroffen, zegt niet genoeg. Maar in dit verband zijn de volgende feiten van belang. De „vóór-dynastische" koningen heeten *Horus-dienaars*, maar deze benaming wordt al heel spoedig een archaïstische uitdrukking; — de Palermo-steen vermeldt, tijdens de thinietische dynastieën, een periodiek feest, *Horus-dienst*

1) ERMAN, Gramm. § 59.

geheeten, maar reeds onder de 3de dynastie komt het niet meer voor; — de valk, het symbool van den god Horus, is een ideogram voor het woord *god*, maar alleen in de oude orthographie. Die feiten schijnen er op te wijzen dat, in de begin-periode der aegyptische geschiedenis, de vereering van Horus meer op den voorgrond stond dan later, doch tevens dat die praerogatieven van Horus reeds aan het afnemen waren. Hoe meer men dus in de historie afdaalt, des te moeilijker is het ontstaan van den *Horus*-titel te verklaren. Algemeen wordt dan ook aangenomen dat deze titel lang vóór Menes is ontstaan.

De *Nebti*-titel wordt eveneens reeds in het begin der 1ste dynastie aangetroffen, bij Menes.

Daarentegen is de *Hor-nub*-titel waarschijnlijk pas tijdens de 3de dynastie in de titulatuur opgenomen. De oudste sporen van dezen titel dateeren uit het midden der 1ste en het begin van de 3de dynastie; het zijn „des variantes encore hésitantes": *de uraeus van goud*, *Neteri-er-chet* [een naam van Zoser] *van goud*, *de zon van goud*. Eerst daarna is de vorm *de Horus van goud* vastgelegd[1]. Voor den lateren oorsprong pleit misschien ook de omstandigheid dat deze titel, tot in de 12de dynastie toe, vaak geen afzonderlijken naam bij zich had.

De *Ne-sut-bit*-titel voert ons weer naar de vroegste periode terug. Van de bestanddeelen van dezen titel zijn nog oudere bewijsplaatsen te noemen dan van den *Nebti*-titel, waarmede hij trouwens in beteekenis nauw verwant is.

Zeer waarschijnlijk is de *Si-Rê*-titel niet vóór het Midden-Rijk een vast bestanddeel van het protocol

1) Aldus WEILL, Origines p. 72.

geworden; tijdens de 5[de] en de 6[de] dynastie zien wij den titel langzaam opkomen.

Met mijn onderstelling omtrent de chronologische rangschikking der titels zouden deze gegevens alle overeenstemmen, indien de *Ne-sut-bit*-titel niet op den jongeren *Hor-nub*-titel volgde. Maar dit bezwaar vervalt. Want er is een oudere rangschikking der titels, welke geheel klopt met die gegevens — aldus:

Horus, *Ne-sut-bit*, *Nebti*, *Hor-nub*, *Si-Rê* [1]).

Dat de *Ne-sut-bit*-titel oudtijds vóór den *Hor-nub*-titel stond blijkt uit de Sinaï-inscripties, b. v. van Snofru:

Ne-sut-bit Nebti: heer der waarheid;
Hor-nub: Snofru, enz. [2]);

van Ne-user-rê:

de groote god: heer der beide landen;
Ne-sut-bit Nebti: gunsteling [der beide landen];
*Hor-nub: god (*of *de goddelijke?);*
Ne-user-rê, *Si-Rê* enz. [3]);

van Isesi:

Horus: bestendig van kronen;
Ne-sut-bit Nebti: bestendig van kronen;
Hor-nub: de bestendige;
Dedkerê Isesi, *die eeuwig leeft* [4]).

Men vergelijke ook de titulatuur van Neferirkerê op den Palermo-steen:

Horus: rijk in kronen;

---

1) Het volgende ter oriënteering. De oudste vorm der titulatuur is: *Horus* (+ kroningsnaam) met *Ne-sut-bit* [of: met *Nebti*] (+ geboortenaam); zie blz. 19; 43; 60 v. — Daarna vindt men veelal: *Horus* (+ kr.naam) met *Ne-sut-bit Nebti* (+ geb.naam, spoedig vervangen door kr.naam); zie blz. 43 v.; 61.

2) L D. II 2*a* = Urk. I 7 f. Ten onrechte vindt Petrie, History I[6] p. 33*, 34 de volgorde der titels bevreemdend.

3) L D. II 152*a* = Urk. I 53 f. De woorden *Si-Rê* staan wat lager en zijn dus waarschijnlijk later ingevoegd. De *Si-Rê*-naam van Ne-user-rê is *Ini*.

4) Urk. I 55 f. — *Isesi* is de *Si-Rê*-naam.

Ne-sut-bit Nebti: glanzend door de kronen.

Uit deze voorbeelden blijkt tevens dat de *Ne-sut-bit*-titel ook aan den *Nebti*-titel voorafging [1]) en onmiddellijk op den *Horus*-titel volgde.

De *Horus*-titel en de *Ne-sut-bit*-titel werden dan ook in het Oude Rijk en het Midden-Rijk vaak beschouwd als één geheel, o. a. blijkens de beroemde stele van Ichernofret [2]). Trouwens, de *Horus*-naam en de *Ne-sut-bit*-naam behoorden al van ouds bijeen en werden soms in één omlijsting (*serech*, zie blz. 32) geschreven [3]). Dit oudste protocol (zie blz. 18[1]) gold later wellicht als een résumé van het volledige protocol [4]).

Zoo luidt b. v. een der Sinaï-inschriften:

Horus: bezitter der kronen;

Ne-sut-bit: Saḥurê [5]).

In de *sed*-feest-inscriptie der Hatnub-groeve heet Phiops I:

Horus: geliefd door beide landen;

Ne-sut-bit: Merirê [6]).

Uit dezen oudsten vorm heeft zich toen een andere groep titels ontwikkeld, die b. v. tijdens de 11de dynastie vaak wordt aangetroffen: *Horus* + *Ne-sut-bit* + *Si-Rê* [7]).

---

1) Dit is altijd het geval waar deze beide titels gecombineerd voorkomen, reeds bij Semerchet, Weill, loc. cit. p. 74; 106; 118; 150 sqq.

2) Schäfer, Die Mysterien des Osiris in Abydos (Leipzig 1904) S. 7.

3) B. v. bij Nar (gewoonlijk „Nar-Mer"), Sechemib, Chasechemui, Chephren, Ne-user-rê, Phiops I, Phiops II; vgl. Weill, loc. cit. p. 99; 125. Voor Psammetichus II, zie Recueil 23, 126.

4) Ik noem geen voorbeelden uit den tijd vóór de 5de dynastie, omdat in dien tijd het volledige protocol waarschijnlijk nog niet in gebruik was.

5) L D. II 39*f* = Urk. I 32.

6) L D. II 116*a* = Urk. I 95 f.

7) Breasted, Records I 423 sqq. Uit lateren tijd b.v. Urk. IV 89 (Thutmosis I), 145 (Thutmosis III); L D. III 243*b* (Hrihor). — Ook de oudste vorm van het protocol wordt in het Nieuwe Rijk aangetroffen, b.v. Urk. IV 330, 10—15; 357, 11 (Hatšepsut).

Het is niet onmogelijk dat deze groepeering een overgangsvorm is tot de combinatie *Ne-sut-bit* + *Si-Rê*, die in later tijd [1]) precies zoo behandeld wordt als in vroegere perioden de groep *Horus* + *Ne-sut-bit*.

Misschien moet in verband hiermede het antwoord gezocht worden op de voor de hand liggende vraag: waarom is die oudere volgorde der titels gewijzigd? m. a. w. waarom is de *Ne-sut-bit*-titel van de tweede plaats naar de vierde verzet?

Soms heeft men de oorzaak der verplaatsing hierin gevonden, dat de Aegyptenaren de beide namen met „cartouches" naast elkander wilden zetten. Het kan zijn dat deze orthographische beweegreden invloed heeft geoefend, vooral bij de veel voorkomende verticale schrijfwijze van het protocol, in parallele kolommen.

Ik vermoed echter dat deze verplaatsing in nauw verband staat met de bovengenoemde verandering in de samenvatting der titulatuur: *Ne-sut-bit* + *Si-Rê* in plaats van het oudere *Horus* + *Ne-sut-bit*. Deze wijziging in het résumé is te ingrijpend, om alleen uit een kalligraphische oorzaak te worden verklaard. Zie blz. 109—111.

Met opzet heb ik nog niet gewezen op het feit dat de vermoedelijk jongere titels in den oudsten tijd niet worden aangetroffen; want het *argumentum e silentio* heeft op zichzelf geenerlei bewijskracht. Maar in verband met het reeds besprokene is het niet geheel zonder belang, op te merken dat de verschillende titels niet ineens tegelijk, doch geleidelijk in den loop der geschiedenis opkomen, en wel naar de volgorde van het oude protocol.

---

1) Onder de 11de dynastie, in den tijd waarin de *Si-Rê*-titel in geregeld gebruik komt, wordt soms de *Ne-sut-bit*-titel vóór een cartouche geplaatst waarin *Si-Rê* met den bijbehoorenden naam staat.

Een volledig voorbeeld van zoo'n oud protocol is dat van Phiops II:

Horus: goddelijk van kronen;

Ne-sut-bit: schoon is de ziel van Rê;

Nebti: goddelijk van kronen, schoon is de ziel van Rê;

Hor-nub: de machtige, Phiops;

Si-Rê: erfgenaam van Geb, geboren uit Nut, levend in eeuwigheid [1]).

Zelfs in het Nieuwe Rijk zijn sporen van de oude rangschikking te vinden [2]). Zoo heet Thutmosis I op zijn obelisk te Karnak:

Horus: de krachtige stier, geliefd door Mât;

Ne-sut-bit Nebti: glanzend, gekroond *met het uraeus-diadeem, groot van sterkte; groot is de gedaante der ziel van Rê, uitverkorene van Rê;*

Hor-nub: schoon van jaren; hij die de harten doet leven;

Si-Rê....: Thutmosis, glanzend in schoonheid [3]).

Thans ga ik over tot een bespreking van ieder der titels afzonderlijk, en wel in de volgorde van het oude protocol: *Horus, Ne-sut-bit, Nebti, Hor-nub,* en *Si-Rê.*

---

1) Pyr. 7 *N* (Sarg Ost).

2) In iedere periode worden, naast de nieuwe vormen, ook oude vormen uit vroegere tijden aangetroffen. Vgl. b.v. blz. 19[1]. Zoo zijn de titulaturen van Saḥurê en Phiops I, genoemd op blz. 19, misschien zulke archaïsmen.

3) Urk. IV 93, 15—17; vgl. 94, 3—8.

I. — De Horus-titel.

Deze titel bevat in zijn volledigen vorm gewoonlijk de drie volgende bestanddeelen, die een aparte bespreking verdienen: den *Horus*-valk, den *serech* en den *ka*.

Het eerste bestanddeel van dezen titel bestaat uit de afbeelding van een valk; niet van een sperwer, zooals vroeger wel eens gemeend werd. Men vergete echter niet dat de Aegyptenaren verwante diersoorten (zooals valk en sperwer; wesp en bij; jakhals, wolf en hond) niet altijd even scherp uiteenhielden [1]).

Die valk, te lezen *Ḥrw*, d. w. z. *Horus*, is het symbool van den god Horus.

Nu komen er verschillende vormen van Horus voor. Hoogstwaarschijnlijk zijn namelijk, in de mythen over Horus en Seth, in hoofdzaak twee min of meer zelfstandige reeksen van voorstellingen met elkander saamgevlochten: die omtrent Haroêris en die omtrent Harsiêsis. Ἀρωῆρις (uit *Ḥrw wr* = *Horus de groote*, d. w. z. *de oudere*) is de broeder van Osiris en van Seth; Ἁρσιήσις [2]) (uit *Ḥrw s*ʾ *ʾś-t* = *Horus*, *de zoon van Isis*) is de zoon van Osiris en de neef van Seth. Die beide

---

1) Loret, Horus le Faucon [Bulletin de l'Institut français d'archéol. au Caire III (1903)]; Erman reeds in de eerste uitgave zijner Grammatik (1894); vgl. ook Meyer, Ägypt. Zeitschr. 41, 99. — De varianten van den *Horus*-valk komen straks ter sprake. Zij zijn een belangrijk hulpmiddel om de beteekenis ervan te bepalen.

2) In assyrische transscriptie *Ḫar-sija-ʾēšu:* Ranke, Keilschriftliches Material zur altägypt. Vokalisation (Berlin 1910) S. 28; 57.

vormen van Horus moeten worden onderscheiden [1]).

Ik laat thans de quaestie onbesproken of Haroêris, de zonnegod [2]), zoon van den aardgod Geb en de hemelgodin Nut, oorspronkelijk identisch is met Harsiêsis, den „zoon-god" [3]), zoon van den chthonischen (koren-)god [4]) Osiris en de hemelgodin Isis. Het is mij nu alleen te doen om het antwoord op de vraag: als de koning den titel *Horus* ontvangt, wordt dan Haroêris of Harsiêsis bedoeld?

Om dat antwoord te vinden wijs ik op een paar oude varianten van den *Horus*-titel.

In het midden der 2de dynastie regeerde een koning die zich, op zijn talrijke zegels en in andere oorkonden, niet *Horus*, doch bijna altijd *Seth* Peribsen noemt; in den titel staat geen valk geteekend maar een „Seth-dier" [5]). Een enkelen keer vereenigt hij in zijn titel den valk en het Seth-dier: *Horus-Seth* Peribsen [6]). —

---

1) MASPERO, Etudes II 329 en elders; MEYER, Geschichte S. 73. — Onderscheiden, niet gescheiden; maar TIELE, Geschiedenis van den godsdienst in de oudheid (Amsterdam 1893) II 35, drukt zich te sterk uit.

2) Zie blz. 25—27.

3) Vgl. MORET, Royauté p. 18 sq.: „Horus incarnait en lui l'idée la plus haute que les Egyptiens avaient pu se faire du Fils.... Appeler le roi *Horus*, c'était le dénommer *le fils des dieux*". Straks (blz. 29 v.) zal blijken waarom deze laatste uitspraak slechts onder voorbehoud juist is.

4) FRAZER, Adonis p. 330—345, 356[2], Spirits I 260[2]: MEYER, Geschichte S. 70; MORET, RHR. 57, 85 sqq., 101. Vgl. ook v. GENNEP, RHR. 54, 439; HUBERT-MAUSS, RHR. 58, 175 = Mélanges p. XIII; ERMAN, Ägypt. Zeitschr. 38, 30; SCHÄFER, ibid. 41, 109. — Ik weet wel dat het aanwijzen van de „natuurbeteekenis" van een god heel weinig beteekent voor het vaststellen van zijn wezenlijken aard (KRISTENSEN, Theol. Tijdschr. 38, 234—237). Maar het gaat nu niet over den aard van Osiris of Horus; ik wil slechts aanduiden dat er een uitwendig parallelisme bestaat tusschen Haroêris en Harsiêsis. Dat er innerlijk verband is blijkt o. a. hieruit, dat zij beiden *Horus* heeten en dat zij syncretistisch vermengd worden. Vgl. blz. 118[1].

5) PETRIE, Royal Tombs (London 1901) II 21 sq.; WEILL, Origines p. 112—119.

6) BURCHARDT-PIEPER, Handbuch der ägypt. Königsnamen (Leip-

De laatste (?) koning van die dynastie draagt eveneens een dubbelen titel: *Horus-Seth* Chasechemui [1]).

Uit deze varianten blijkt dat, in dezen titel, met *Horus* bedoeld is de tegenhanger van Seth, de een der *beide broeders* [2]), van wie „het vaststaat dat de eene alleen een *dédoublement* van den anderen is"; elk afzonderlijk kan door de dubbele kroon als „dualistische god" worden aangeduid. Deze *Horus* nu is Haroêris [3]).

Hieruit volgt de conclusie dat, in de oude tijden, de koning door zijn *Horus*-titel wordt aangeduid als Haroêris. Dit antwoord op de boven gestelde vraag wordt bevestigd door het feit dat een koning uit het Oude Rijk, Merenrê, o. a. de gewone epitheta van Haroêris, den god van Edfu, draagt: *de groote god*, *de heer des hemels; de erfgenaam van Geb*, *de zoon van Nut* [4]); — dat iedere koning de uraeus-slang draagt, die ten nauwste met den zonnegod Haroêris samenhangt; — en dat de titel *Horus* in gebruik is gekomen

---

zig 1912) S. 8. Het is onjuist om bij Peribsen te spreken van „een reactie tegen de Horus-koningen" (MEYER, Geschichte S. 132). Daargelaten nog dat de exclusieve tegenstelling tusschen Horus en Seth in dien tijd niet is aan te wijzen, moet ook gerekend worden met bovengenoemde variant; ook met het feit dat op Peribsen's zegels *Harachte* als variant van *Seth* voorkomt [niet in, maar naast den titel] (WEILL, loc. cit. p. 114 = PETRIE, l.l. II 22, 178 sq.), en dat Zoser misschien ook een *Seth*-titel heeft gedragen: *Seth Neteri-er-chet* [gewoonlijk *Horus Neteri-er-chet*] (Sphinx 15, 12—16; 26).

1) PETRIE, l.l. II 23 sq.; WEILL, loc. cit. p. 97—111.

2) Urk. IV 618, 2.

3) KRISTENSEN, Theol. Tijdschr. 38, 250; HUBERT-MAUSS, Mélanges p. 112—115. Vgl. MORET, Recueil 23, 25; SETHE, Beiträge S. 31; 37; MEYER, Geschichte S. 73—75, vgl. S. 70; ERMAN, Religion S. 24 (ook Seth draagt soms den uraeus). Het denkbeeld dat *Horus*-alleen of *Seth*-alleen de combinatie *Horus-Seth* kan vervangen is niet ongewoon voor de Aegyptenaren: ook de witte kroon alleen heeft de beteekenis van de witte en de roode te zamen (zie KRISTENSEN, t. a. p. blz. 247). Vgl. blz. 55.

4) Pyr. 7 *b M.*

lang vóór de zoogenaamde uitbreiding der Osiris-religie [1]), waarin Harsiêsis thuis hoort.

Wat is nu deze *Horus*-Haroêris?

Volgens MASPERO [2]) is hij oorspronkelijk een hemelgod, geen zonnegod. Dit zou volgen uit de etymologie van den naam: *Ḥrw* staat in verband met het denominatieve verbum *ḥrj* = *boven zijn*, *hoog zijn*, *ver zijn*; de naam *Horus* beteekent *de hoog zijnde (god)*, d.i. de hemelgod. Voorts beroept MASPERO zich op het verband dat de Aegyptenaren zochten tusschen de vier zuilen waarop de hemel rust en de vier *Horus-kinderen*. Zijn derde argument is dit: in later tijd komen vaak woordspelingen voor tusschen den naam *Horus* en het woord *ḥr* = *gezicht;* bij vele volken, en ook in Aegypte, wordt de hemel dikwijls beschouwd als het gelaat van „la grande tête mystique". — Maar men moet aannemen, zegt MASPERO, dat later de opvatting omtrent Horus eenigszins is gewijzigd; want reeds in de oudste periode der historie is hij beslist een zonnegod.

Een veronderstelling als deze laatste is altijd min of meer gewaagd; het is beter niet tot zoo iets over te gaan, tenzij klemmende bewijsgronden er toe dwingen. Dit nu is hier volstrekt niet het geval. — Reeds het eerste argument van MASPERO is niet overtuigend. Immers, een bezwaar tegen zijn verklaring is, dat in Aegypte de hemel steeds als een vrouwelijk, nooit als een mannelijk wezen werd voorgesteld [3]). De hemelgodheid

---

1) Zie beneden, blz. 111 vv.

2) MASPERO, Etudes, II 227 sq. en elders.

3) De god Nunu is niet de god van den hemel, maar van den oer-oceaan, den vóór-kosmischen chaos. Aan hem beantwoordt als hemelgodheid juist de godin Nut.

Het is geheel onjuist, te beweren dat de voorstelling van den hemel als vrouwelijk wezen ontleend is aan het taalkundig geslacht van het woord

is daarom altijd een godin; en het woord voor *hemel* dat van het verbum *ḥrj* is afgeleid, is een partic. femin.: *ḥrj-t* = *de hoog* [Latijn: alta] *zijnde*. Veeleer moet de naam *Ḥrw*, uit **Ḥrj-w* = *de hoog* [altus] *zijnde*, worden beschouwd als een aanduiding van de zon (den zonnegod) en niet van den hemel (de hemelgodin). — Wat het verband tusschen de hemelzuilen en *de Horuskinderen* betreft, had MASPERO moeten aantoonen dat dit verband niet eerst uit een syncretistische periode dateert. En zelfs daarmede was zijn stelling nog niet bewezen. — Ook het derde argument overtuigt niet; want al wordt de hemel soms een gezicht genoemd, dan behoeft het woord *Horus*, dat daarmede in woordspeling wordt gebruikt, nog geen aanduiding van den hemel te zijn: een woordspeling tusschen woorden van verwante of antithetische beteekenis is evengoed mogelijk als tusschen synoniemen.

Het is dus beter om Haroêris op te vatten als een zonnegod. Hij woont in den hemel, als *heer des hemels*; deze uitdrukking, geheel parallel met *heer der „lichtsfeer"* [1]), duidt hem niet aan als den hemel maar als den bezitter, den bewoner ervan; vergelijk *nb ḥ-t* = *heer des huizes*, בעל בית. Hij is Harachte, d. w. z. *de Horus van de lichtsfeer (Ḥrw ʾḫtj). De* vuurspuwende *uraeus welke*, volgens een ouden tekst, *aan den schedel*,

p-t = *hemel*. Eerder is nog het omgekeerde 't geval. Vgl. TYLOR, Primitive Culture (London 1903) I 301 sqq.; BROCKELMANN, Grundriss der vergleich. Gramm. der semit. Sprachen (Berlin 1909) I 404 ff.

1) Het woord *echet* (*ʾḫ-t*) wordt gewoonlijk, maar vaak ten onrechte, door *horizon* vertaald. Soms duidt het den glanzenden dag-hemel aan (*ʾḫ-t* = *de glanzende* [femin.]), tegenover *duat* (*dwʾ-t* = *nacht-hemel*, *doodenrijk*).

Een duidelijk voorbeeld is te vinden in de groote Abydos-inscriptie van Ramses II (GAUTHIER, Ägypt. Zeitschr. 48, 60): *wanneer gij*, de koning als zonnegod, *aan den hemel opgaat en uw schoone (gedaante) naar de echet verrijst* (regel 67).

aan het voorhoofd *van Rê is* [1]), behoort bij Haroëris. Hij vliegt hoog langs den hemel. Hij is *de gevleugelde* (zon), *met bont gevederte.*

Horus, de zonnegod, werd voorgesteld als een valk. Waarom juist dit dier? Welk verband zagen de Aegyptenaren tusschen den zonnegod (de zon) en den valk? Het schijnt dat MEYER en ERMAN het tertium comparationis vinden in de glanzende oogen van het dier. En werkelijk worden in den ouden tijd zijn oogen opvallend groot geteekend, vooral in de zorgvuldig bewerkte afbeeldingen [2]); ook speelt *het Horus-oog* een groote rol in de mythe van den strijd tusschen Horus en Seth, en in de ritueele teksten. — Maar zoo'n verklaring is te uitwendig. Bovendien is het een algemeene eigenaardigheid van de archaïstische kunst, om de oogen van menschen en allerlei dieren zeer groot af te beelden.

MASPERO is spoedig klaar: „Horus est, comme devait l'être un dieu ciel, un oiseau"; immers, omdat de zielen als vogels voorgesteld werden (daar zij anders den hemel niet zouden kunnen bereiken) dacht men zich ook den hemelgod als vogel, en wel als den schoonsten, kloeksten vogel: als sperwer [lees: valk] [3]).

De opvatting van MORET, die geneigd is hier een overblijfsel van totemisme te constateeren [4]), voldoet

---

1) Pyr. 1568*c*.

2) MEYER, Ägypten zur Zeit der Pyramidenerbauer (Leipzig 1908) Taf. 1 u. 2; MEYER, Geschichte S. 73; ERMAN, Religion S. 10.

3) MASPERO, Etudes II 330; 228 sq.

4) Mondelinge mededeeling; vgl. R H R. 66, 243. Dezelfde meening wordt voorgestaan door NEWBERRY, The Horus Title of the Kings of Egypt [Proc. Soc. Bibl. Archaeol. 34, 295—299], door LORET, L'Egypte au temps du Totémisme (Paris 1909), en door anderen.

Daartegen o. a. WIEDEMANN, Archiv für Religionswiss. 13, 358[1]; CAPART, R H R. 53, 312—314; 59, 162—165; HUBERT-MAUSS, R H R. 58, 174 sq. = Mélanges p. XII sq.; MEYER, Geschichte S. 106.

ook niet. Ik zie niet in, dat men langs dezen weg thans nader tot een oplossing kan komen. Zoolang een ethnograaf als v. GENNEP over het totemisme moet spreken gelijk hij doet in een zijner laatste verhandelingen[1]), is het nu werkelijk veiliger om de problemen der aegyptische godsdienstgeschiedenis niet nog gecompliceerder te maken door de totemisme-hypothese. Bij den *Ne-sut-bit*-titel zullen bovendien eenige positieve, directe bezwaren genoemd worden (blz. 45 v.). Voorloopig blijve men staan bij een *non liquet*.

Waarom wordt de koning nu *Horus* genoemd?

Deze vraag wordt verschillend beantwoord.

MASPERO[2]) wijst er op dat de *Horus*-naam de naam van den *ka*, van de ziel des konings is, en gaat dan verder: de ziel wordt voorgesteld o. a. als sperwer [valk] — de sperwer op een draagstang voor de godenziel, de sperwer met menschenhoofd voor de menschenziel. Het lichaam van den zonnegod wordt aangeduid met *Rê* (= *de zon*), zijn ziel wordt voorgesteld door den *Horus*-vogel. Nu ontleent de koning, als nakomeling van den zonnegod, zijn lichaam aan Rê, terwijl zijn ziel een deel is van den zonne-Horus. Vandaar dat de koning een „zonnenaam" had voor zijn lichaam (*de zoon van Rê*) en een *Horus*-naam voor zijn ziel (*Horus*). — Dat deze constructie niet juist kan zijn blijkt al dadelijk uit den *Horus*-titel zelf; deze had *de zoon van Horus* moeten luiden, indien het door MASPERO aangegeven

1) R H R. 65, 340—361. Men zie zijn tot voorzichtigheid manende uiteenzetting R H R. 58, 42—52; 58 sq.; 62. Evenals v. GENNEP (R H R. 58, 51), oordeelt ook GRONBECH (mondelinge mededeeling).

2) MASPERO, Sur les quatre noms officiels des rois d'Egypte [Etudes égyptiennes (Paris 1890) II 273—288; vooral p. 277 sq.]; saamgevat in zijn Histoire Ancienne I 259—263. Enkele hoofdlijnen waren reeds door ERMAN (Ägypten S. 89—91) aangegeven.

parallelisme werkelijk bestond. Voorts is de hiëroglyphe voor de menschenziel (de *ba*-vogel met menschenhoofd) volstrekt geen valk. Ook is het niet op grond van de aegyptische voorstellingen dat de verhouding tusschen Rê en Horus geheel analoog wordt genoemd met die tusschen 's menschen lichaam en ziel: de valk duidt niet *de ziel* van den god aan, maar kortweg *den god*. Bovendien stelt MASPERO den ouden *Ne-sut-bit*-naam zonder meer gelijk aan den *Si-Rê*-naam; maar de koningen die hij als voorbeeld aanhaalt, Snofru, Cheops en Chephren, droegen nog geen *Si-Rê*-naam. Verder veronderstelt MASPERO een te groot verschil tusschen den *ka* der koningen, die een aparten naam zou ontvangen, en den *ka* der gewone menschen, die het zonder naam moet stellen; misschien is het geheele verschil hierin uitgedrukt dat de goden en de koningen verscheidene *ka*'s (*k'w*) hadden, de menschen daarentegen slechts één *ka*. Ten slotte is geheel afdoende een feit dat MASPERO toen nog niet kon kennen: de varianten *Seth* en *Horus-Seth* kunnen onmogelijk de aanduiding zijn van den *ka*.

MORET [1]) zegt dat de koning *Horus* werd genoemd omdat hij *de zoon der goden* was, speciaal *de zoon van Rê;* immers Horus is de „zoon-god" bij uitnemendheid. — Deze formuleering is te algemeen. Dat komt omdat hij niet uitgaat van den ouden vorm van het protocol. In den vroegeren tijd is Horus niet de zoon van Rê, maar de zonnegod zelf: Haroêris. Bovendien moet ook hier met de varianten gerekend

---

1) MORET, Royauté p. 17—38, vooral p. 18 sq. (vgl. blz. 23[3]). MORET baseert zich ten deele op MASPERO. Evenals zijn voorgangers neemt hij tot uitgangspunt het latere, geheel ontwikkelde protocol. — Over de latere opvatting van den *Horus*-titel, vgl. blz. 118.

worden: Seth kon onmogelijk een aanduiding zijn van „den typischen zoon".

Het antwoord is eenvoudig dit: de koning heette *Horus*, omdat hij *Horus*-Haroêris was, naar hun zienswijze. De naam[1]) is ook hier de uitdrukking, de hoorbare openbaring van het wezen.

Horus (Haroêris) was in de oudste periode der aegyptische geschiedenis de voornaamste godheid, *de groote god*. Onder den vorm van Horus werd toen de zonnegod, de god bij uitnemendheid, het meest vereerd: op verschillende monumenten, in allerlei titels kwam hij telkens voor; de koningen dier dagen heetten *Horusdienaars*; om het andere jaar werd het feest van den *Horusdienst* plechtig gevierd; éénzelfde hiëroglyphe beteekende *Horus* en *god* (zie blz. 16 v.). De koning is Horus, d.w.z. de koning is de zonnegod, de god bij uitnemendheid. Dit komt voor hen op hetzelfde neer als: de koning is god.

Hier hebben wij een hunner gronddenkbeelden omtrent den koning, naar de formuleering welke in den oudsten tijd gold en welke ook later in talrijke zegswijzen gebezigd werd.

Welke portée heeft voor hen het denkbeeld dat de koning god is? Wat is het karakteristieke van hun godsvoorstelling? In de eerste plaats wel dit: de god leeft.

Leven is *het mysterieuze*, ook voor hen; het is al *wat zichzelf voortbrengt*[2]), wat spontane kracht heeft[3]). Maar die spontane aard van het leven is niet te con-

---

1) „Naam" is hier niet bedoeld als tegenstelling van „titel" (blz. 13), maar als „benaming" in het algemeen.

2) B. v. Pyr. 1587*b*.

3) Vgl. KRISTENSEN, Theol. Tijdschr. 38, 237 vv.; 42, 219 vv.; 43, 399; 44, 13; 45, 27 vv. — waar dit alles uitvoerig besproken wordt.

stateeren in den gewonen loop der dingen; want in het empirisch bestaan kan men hoogstens waarnemen dat het leven zich reproduceert — niet produceert. Dat het leven spontane kracht is kan men alleen dan inzien, wanneer men inziet dat er leven ontstaat daar waar tevoren geen leven aanwezig was.

Dit drukten de Aegyptenaren op hun wijze uit door te zeggen: het leven heeft zijn oorsprong in den dood; in het doodenrijk is de bron des levens te vinden, want daar alleen kan sprake zijn van spontane „verrijzenis". Onder dood moet daarbij worden verstaan: de toestand volgende op dit leven, een toestand die ten opzichte van tijd en ruimte van dit empirische leven soms niet onderscheiden is doch geheel naar analogie ervan wordt voorgesteld, terwijl toch met de beperkingen van dit aardsch bestaan vaak geen rekening wordt gehouden. — En nu is het karakteristieke van de goden dat zij worden gedacht als de wezens die *het eeuwige leven*, d. w. z. het spontane, telkens uit den dood oprijzende leven deelachtig zijn. Hun leven bewijst zijn spontanen aard, zijn levenskracht, daardoor dat het (evenals in de natuur) telkens weer den dood overwint. *Het mysterie van het goddelijk leven* is voor niemand te doordringen; het probleem van leven en dood, of liever van dood en leven is theoretisch onoplosbaar: beide termen staan naast elkaar, maar in onverbrekelijk verband. Het absolute bestaan of, gelijk zij zeggen, *het eeuwige leven*, vereenigt beide momenten in zich: den dood en het [empirische] leven. Diegene heeft *het eeuwige leven* die in den dood is en daar toch leeft.

Dit centrale denkbeeld ligt in den *Horus*-titel uitgedrukt. Het is daar natuurlijk niet bedoeld als „syste-

matische" formuleering. Maar toch: beide begrippen zijn er in weergegeven, en wel door den *serech* en den *ka*.

Nu kom ik dus tot het tweede bestanddeel van den *Horus*-titel.

Wanneer de *Horus*-valk zonder bijbehoorenden naam voorkomt, zit hij (in oudere afbeeldingen) op een hout. Wanneer de valk echter een *Horus*-naam bij zich heeft, dan zit hij, in de oudste documenten altijd en in later tijd gewoonlijk, op de afbeelding van een gevel [1]), boven welks dubbele deur de naam geschreven staat. Dat gebouw wordt *serech* genoemd [2]). Blijkbaar is de bedoeling dat de *Horus* welke dien bepaalden naam draagt, aldaar woont, m. a. w. dat die koning, omdat hij *Horus* is, in dat gebouw vertoeft.

Omdat hij koning d. i. god geworden is, woont hij in het godenverblijf. Als zonnegod is hij overgegaan in het oord des lichts, de *echet* of *lichtsfeer*, de woonplaats der *echu*'s [3]). Het zou dus niet bevreemdend wezen indien de *serech* een schematische voorstelling was van het paleis van den zonnegod. De gegevens ontbreken mij, om dit nader te bewijzen. Welke de verhouding is tusschen den *serech* en de pyramide (die ook *echet* heet), kan ik niet zeggen. Vgl. blz. 78[5].

Er zijn echter andere data waaruit blijkt dat de *serech* de conventioneele voorstelling was van een graftombe. Het benedenste deel van den *serech* is de

1) De meening dat de *serech* een standaard zou voorstellen („nom de bannière") behoeft niet meer te worden weerlegd.

2) *Śrḫ*, eigl. *troon*. De troon is trouwens de afbeelding van een huis; vgl. b. v. de afbeelding van een troon bij MORET, Royauté p. 223 met den sarcophaag bij ERMAN, Ägypten S. 245.

3) *ʾḫw = de glanzende, de verheerlijkte*. Vgl. blz. 26[1].

dubbele „schijndeur", waarvan de posten met verticale en horizontale richels voorzien zijn; het langwerpige vierkant daarboven, dat den *Horus*-naam bevat is, stelt wellicht den plattegrond van de graftombe voor [1]). Nu moet dadelijk worden opgemerkt dat onze tegenstelling „paleis—graf" voor de Aegyptenaren theoretisch geen tegenstelling was. Het denkbeeld dat de koning tijdens zijn aardsche leven woont in het verblijf der dooden is hun niet vreemd [2]). Naar aegyptische voorstelling wonen zoowel de goden als de dooden [3]) in de *duat*, welke soms aan den nachtelijken hemel [4]), soms in het Westen of elders wordt gelocaliseerd. En aangezien de koning, reeds bij zijn leven hier op aarde, god is, woont hij in het verblijf der goden, d. w. z. in het doodenrijk. Maar het zijn niet slechts algemeene overwegingen, die doen zien dat het paleis eigenlijk een grafgebouw was. Er zijn concrete argumenten. Reeds is er nauw verband tusschen de begrippen „huis" en „graf": in de oude taal beteekent het ideogram voor *huis* (*prj*) ook *graf* (*iśj*) [5]). De graftombe van Menes is de getrouwe afbeelding van een paleis [6]) en omgekeerd heet het paleis van Ḥetepsechemui (2de dyn.) *het huis van den ka van Ḥetepsechemui*, *de echet van den god* [7]).

---

1) In bijzonderheden is het bewijs geleverd door PETRIE, A Season in Egypt (London 1888) p. 21 sq., pl. XX, en door MASPERO, Revue critique 1888, II 118—120. Zie ook MASPERO, Etudes égyptiennes (Paris 1890) II 274 sq.; MORET, Royauté p. 19 sq.

2) KRISTENSEN, Theol. Tijdschr. 38, 238.

3) Er is in de aegyptische voorstellingen geen scherpe grens tusschen goden en dooden, geen duidelijk waarneembare overgang tusschen wat wij zouden noemen: ziel – genius – beschermgeest – engel – lagere godheid – hoogere godheid.

4) Urk. IV 115—117.

5) Vgl. SETHE, Ägypt. Zeitschr. 45, 55.

6) BORCHARDT, ibid. 36, 85—107.

7) PETRIE, History I [6] p. 24*.

Het koninklijk paleis wordt vaak *echet* genoemd; maar *de* (*eeuwige*) *echet* is tevens een gewone benaming voor de pyramide, het koningsgraf. En zoo duidt ook het woord *duat* = *doodenrijk* vaak het paleis aan. Ten slotte: de koning heeft zijn residentie niet in de beide hoofdsteden zelf van Opper- en Neder-Aegypte, maar in de *Horus*-steden, welke daartegenover op den westelijken oever van den Nijl gelegen waren; de west-oever nu is, evenals het Westen, een der plaatsen waar de theorie het doodenrijk localiseerde.

Wanneer nu de kroonprins koning wordt, dan gaat hij in de *duat*, in de *echet* wonen; m. a. w. de kroning is een theoretisch sterven [1]), een overgaan uit het aardsche leven naar het doodenrijk, om daar voort te bestaan. Door zijn kroning is hij geworden: een god, die in den dood is ingegaan — en toch leeft.

Aangetoond moet nog worden, dat dit laatste werkelijk zoo is, m. a. w. dat de aegyptische theorie uitdrukkelijk constateerde dat de koning, ofschoon vertoevende in het doodenrijk, toch levend was.

Hier komt nu het derde bestanddeel van den *Horus*-titel van zelf ter sprake: de *ka*.

De *serech* wordt dikwijls omvat door het *ka*-teeken: een paar half uitgestrekte armen. Het geheel wordt soms nog gedragen door een persoon die den koning volgt en, blijkens het bijschrift, *den levenden ka des konings in de sarcophaag-kamer*, *in het doodenrijk* voorstelt [2]). Hiermede is het denkbeeld waar het op aankomt reeds uitgesproken.

---

1) Dat denkbeeld komt ook bij andere volken voor: V. GENNEP, Les Rites de passage p. 159 sq. en Archiv für Religionswiss. II, 10. Het zal nader besproken worden bij de behandeling van de kroning.

2) MARIETTE, Dendérah (Paris 1873) I pl. IX; zie MORET, Royauté

De *ka* is de *levenskracht*[1]), in lichamelijken vorm voorgesteld; „une sorte d'âme corporelle qui épouse les contours physiques de l'homme" [2]); de levensgeest die met den mensch geboren wordt, doch na diens dood blijft voortbestaan. Het woord *ka* is eigenlijk niet te vertalen en slechts noode te omschrijven, omdat onze voorstellingsvormen niet op die der Aegyptenaren passen: beiden liggen in verschillend vlak. Vraagt men of de *ka* persoonlijk dan wel onpersoonlijk werd gedacht, dan moet het antwoord luiden dat die vraag niet mag worden gesteld: de Aegyptenaren hielden er geen „persoonlijkheidsphilosophie" [3]) op na, en konden dus niet aan den *ka* persoonlijkheid toekennen of ontzeggen. In de meeste gevallen ontvangen wij den indruk dat, naar onze terminologie, de *ka* persoonlijk werd opgevat; maar in andere gevallen is deze kategorie volstrekt niet van toepassing. Het juiste inzicht in hun voorstellingen wordt bemoeilijkt, indien men als maatstaf aanlegt het dilemma: „persoonlijkheid of geen persoonlijkheid?" Deze tegenstelling, welke thans vertegenwoordigd wordt door de tegenstelling: „animistische school of dynamistische

---

p. 214; L D. III 129. — Het oudste voorbeeld van een *ka* is dat van koning *Schorpioen* (MEYER, Geschichte S. 120; vgl. blz. 43); duidelijk is b. v. de afbeelding bij Miëbis (1ste dyn.): DE MORGAN, Recherches sur les Origines de l'Egypte (Paris 1898) II 241 = KRISTENSEN, t. a. p., Pl. I 2.

1) Zoo wordt *k*ꜣ gewoonlijk vertaald. Prof. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE heeft, voor een verwant begrip, het woord *zielestof* voorgesteld; zie KRUYT, Het Animisme in den Indischen Archipel ('s-Gravenhage 1906) blz. 2[1]. Alleen houde men in het oog dat dit woord niet materialistisch bedoeld is. De Aegyptenaren kenden niet de begrips-antithese van onze hiëroglyphen „geest" en "stof", maar bezaten niettemin een diep en levendig besef van geestelijke waarden. Zie ook blz. 38.

2) MORET, Royauté p. 19. De *ka* heeft echter niet altijd de gedaante van den persoon.

3) Archiv für Religionswiss. 15, 11 f.

school" [1]), is gebaseerd op onze hedendaagsche psychologie, en is niet ontleend aan den gedachtenkring der oude volken. Maar dan kan die tegenstelling hun denkbeelden ook niet in het juiste licht plaatsen [2]).

Zoo komen in de voorstelling van den *ka* verschillende elementen voor, die ons tegenstrijdig dunken. In verscheidene opzichten kan men op den *ka* toepassen, hetgeen LÉVY-BRUHL mededeelt over de voorstelling van den „kra" bij de Ewhe-stammen [3]).

De laatste uitvoerige behandeling is die van STEINDORFF [4]), waarheen verwezen zij voor de bewijsplaatsen. Hij legt evenwel te uitsluitend den nadruk op één punt, nl. dat de *ka* een genius, een beschermgeest is; bovendien is deze opvatting omtrent den *ka* volstrekt niet zoo nieuw als STEINDORFF schijnt te denken. Van belang is, dat hij, voor het eerst, een chronologisch geordend samenvattend overzicht geeft van hetgeen de bronnen aangaande den *ka* mededeelen. Ook moet worden erkend dat de *ka* niet altijd (STEINDORFF zegt te sterk: „nooit") werd beschouwd als een dubbelganger, een *double*. Maar in zijn oppositie tegen LEPAGE RENOUF en MASPERO gaat hij te ver.

In de oudste orthographie wordt het woord niet geschreven met de twee rechthoekig gebogen armen (Schrifttafel *D* 46), maar met de letter *k* (Schriftt. *W* 44) zonder meer [5]). In de oudste voorbeelden waar

---

1) V. GENNEP, Les Rites de passage (Paris 1909) p. 5—9; 17.

2) Men vergelijke de voordracht van GRONBECH: "Soul or Mana?" gehouden op het congres van godsdienstgeschiedenis te Leiden. De verslagen in de Theol. Lit.-Zeitung 1912, 611 en in de RHR. 66, 239 geven dit belangrijke referaat echter niet voldoende weer.

3) LÉVY-BRUHL, Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures (Paris 1910) p. 83—86.

4) Ägypt. Zeitchr. 48, 152—159.

5) Volgens gegevens van het Berlijnsch Woordenboek.

STELLINGEN.

I.

De dynamistische werkhypothese (van vele fransche ethnografen) is te beschouwen als een vooruitgang ten opzichte van de animistische theorie (van vele engelsche anthropologen).

II.

Ten onrechte wordt de aegyptische koningsvalk door Loret e. a. een totem genoemd.

III.

De avestische woorden *daēnā* = *godsdienst* en *daēnā* = *ik-heid* mogen etymologisch niet worden gescheiden.

IV.

Yasna 31, 20 leze men *diyumnəm* in plaats van *divamnəm*.

V.

Het woord *fravaši* is af te leiden van *VAR* = *bedekken* (vgl. *vṛṇoti*), niet van *VAR* = *kiezen* (vgl. *vṛṇīte*).

VI.

In de homerische hymne aan Demeter is deze godin een personificatie eerder van het koren dan van de aarde.

VII.

Gen. 27 : 33 sq. leze men גַּם־בָּרֵךְ ׃ וַיְהִי כִּשְׁמֹעַ in plaats van גַּם־בָּרוּךְ יִהְיֶה ׃ כִּשְׁמֹעַ.

VIII.

In den mozaïschen tijd waren de Israëlieten geen nomaden.

IX.

De naam *ḫa-bi-ru* mag niet worden verklaard als *ḫâbiru* (עבר) = *nomaden*, maar ook niet worden geidentificeerd met עִבְרִים of met „*Ḫaru*"-*Ḫoiri*.

X.

De naam *ḫar-ri* der Boghazkeui-teksten is etymologisch waarschijnlijk niet verwant met den naam *Ariërs*.

XI.

De indo-europeesche eigennamen in de El-Amârna-brieven en de Boghazkeui-literatuur vertegenwoordigen niet slechts iraansche, maar ook oud-indische elementen.

XII.

Het scheuren der kleeren (als rouwgebruik) is niet uitsluitend te verklaren uit vrees voor den geest van den gestorvene.

XIII.

De hoogepriester is vóór-exilisch.

XIV.

נָבִיא beteekent niet *spreker*, maar waarschijnlijk *geroepene*.

XV.

Ps. 23 bevat drie beelden: herder, gids en gastheer.

XVI.

In Ps. 90 : 9 is het woord ἀράχνη der grieksche vertaling vermoedelijk te verklaren als doublet.

XVII.

In Mark 4 : 12 is ἵνα = *opdat*, niet *zoodat*.

XVIII.

De gelijkenis van „het van zelf opschietend zaad" (Mark. 4 : 26—29) worde niet beschouwd als oorspronkelijk identisch met de gelijkenis van „het onkruid onder de tarwe" (Matth. 13 : 24—30).

XIX.

II Kor. 10—13 is een gedeelte van den brief, bedoeld in II Kor. 2 : 4.

XX.

In I Kor. 12 : 1 is τῶν πνευματικῶν masculinum.

XXI.

In het Symbolum Apostolicum is [κοινωνία] τῶν ἁγίων neutrum.

XXII.

Het christelijk dogma is een conceptie van den christelijken geest in grieksche denkvormen.

XXIII.

Wie den staat wil, aanvaardt den oorlog.

XXIV.

Het is niet mogelijk om de geheele zedeleer op een zuiver-formeelen grondslag op te bouwen.

XXV.

Beschreiben ist schwerer als erklären.

---

het teeken *D* 46 voorkomt staat het determinatief „de rechte streep'' [1]) er niet bij; het teeken wordt dus in in overdrachtelijken zin gebezigd. Uit dit feit mag worden afgeleid dat men er eigenlijk niet mede aanduidde een paar opgestoken armen, als zinnebeeld van vrijheid van beweging en daarmede van leven [2]). Waarschijnlijk wil het teeken de handeling van het omhelzen, het omarmen weergeven [3]). Dit is in overeenstemming met hetgeen een oude tekst verhaalt over den zonnegod: nadat deze Šu en Tefênet had geschapen *hield hij zijn armen achter hen* en zoodoende *was zijn ka in hen*, zoodat zij leefden en *gezond* waren *tot in alle eeuwigheid* [4]). Deze handeling is duidelijk voorgesteld op afbeeldingen, waar de koning na zijn geboorte of bij zijn kroning *door de goden wordt omhelsd.* Deze omhelzing had o. a. ten doel de overbrenging van den levenskracht op den omarmden persoon. Zoo'n mededeeling van levensfluïdum (*śtp s*ᵓ) [5]) komt, als afwering van doodende en verderfelijke invloeden, vaak neer op een (positief) beschermen. Hierop wordt gedoeld, wanneer b.v. Amon-Rê tot Thutmosis III zegt: *(mijn) beide armen voorzien uw ledematen*, uw lichaam, *van bescherming* (*sa*) *en leven* [6]);

---

1) SETHE, Ägypt. Zeitschr. 45, 49; ERMAN, Gramm. § 53. Deze streep duidt in de Pyramidenteksten aan dat een woordteeken in den letterlijken zin is bedoeld: *ḥr* met streep = *gezicht*, zonder streep = *op*.

2) GRIFFITH, Hieroglyphs (in de Archaeol. Survey of Egypt) p. 15; KRISTENSEN, t. a. p. blz. 238. Hetgeen PIEHL (Sphinx 3, 50) tegen GRIFFITH aanvoert heeft geen bewijskracht.

3) Zie ook KRISTENSEN, Livet efter Döden (Kristiania 1896) p. 18.

4) Pyr. 1652 f.; vgl. ERMAN, Religion S. 102.

5) MASPERO, Etudes I 308 vertaalt *pratiquer des passes*; MORET, Royauté p. 17 [2] *lancer le fluide* (*magnétique*). Deze vertalingen geven de bedoeling goed weer. Hoe de uitdrukking *śtp s*ᵓ precies te verklaren is weet ik niet. Misschien is de *sa* te vergelijken met het mana. [Ik zie dat ook CAPART dit vermoeden uitspreekt: R H R. 53, 310 [1].]

6) Urk. IV 612, 3.

of wanneer tot Sethos I gezegd wordt: *Rê's beide armen zijn ter bescherming achter u*[1]). Dergelijke uitdrukkingen komen zeer vaak voor.

De *ka* is, gelijk reeds vermeld werd, een aanduiding van het levensfluïdum, van de zielestof, d. w. z. van het leven-zelf[2]). Deze gelijkstelling van „zielestof" en „leven" moet niet in materialistischen zin opgevat worden. Want die beide termen vormen voor de Aegyptenaren geen tegenstelling. Zie blz. 35[1]. Alles is voor hen „materie". Maar ook: niets is voor hen „materie" (zonder meer). Zij rekenen, in hun collectieve voorstellingen, niet met de empirische gegevens, maar met de mystieke eigenschappen der zinnelijk waarneembare dingen[3]).

Het meervoud van *ka*, nl. *kau (k3w)*, beteekent *voedsel*, *spijzen*. Vermoedelijk heeft de pluralis hier dezelfde kracht als b.v. bij *nb* = *goud*, waarvan het meervoud *nb-w* letterlijk zeggen wil *stukken goud* — hetzij met steen vermengd, dus *gouderts*, hetzij tot ringen gegoten, dus *goudstukken*[4]). Zoo is *kau* waarschijnlijk te verklaren als *stukken levensmaterie*, dienstig tot onderhoud van het leven, immers bestaande

---

1) L D. III 128*b*, 9 sq. Vgl. Pyr. 396*a*.

2) De verklaring van den *ka* als „leven" is door Prof. KRISTENSEN reeds voorgedragen in zijn Livet efter Döden p. 13—20. Daar is uitvoerig bewezen hetgeen NAVILLE, Das ägyptische Todtenbuch (Berlin 1886), Einleitung, ad cap. 105, terloops had opgemerkt — dat nl. de *ka* in parallelisme staat met *ʿḥʿw* = *de levensduur*. "Es bedeutet also etwas, dem das Leben seine Erhaltung verdankt, was das Individuum dauern und in der Existenz verharren lässt". Deze opvatting is dus niet zoo nieuw als BISSING, Versuch einer neuen Erklärung des Kaʾi [Sitzungsber. Akad. München 1911] meent. — Vgl. MASPERO, Histoire Ancienne I 109[1]; PIEHL, Sphinx I 67 sq.; MASPERO, Etudes I 47[3].

3) LÉVY-BRUHL, loc. cit. p. 63—67. Vgl. blz. 51[3].

4) Vgl. *lignum* naast *ligna*, en dgl. — Eenigszins anders geschreven is *k3w* als gewoon meervoud van den „persoonlijken" *ka*, die aanstonds ter sprake komt.

uit zielestof; m. a. w. *kau* = *levens-middelen*. In dien zin is de *ka* (leven) het onmiddellijk gevolg van de opname der *kau* (spijzen) [1]).

Dat *ka* de levenskracht aanduidt blijkt duidelijk uit den naam van Ka-mose (17[de] dyn.). Het eerste bestanddeel wordt ook geschreven met het teeken *D* 90 [2]), als symbool der levenspotentie. En deze variant herinnert sterk aan de schrijfwijze van het woord *k*ͻ = *stier*, den drager van levenskracht [3]).

Misschien moet uit de bovengenoemde beteekenis van ka ook het woord *k*ͻ*-t* = *arbeid* worden afgeleid: de zich openbarende krachtsinspanning; of ook: het concrete resultaat ervan (pyramiden, enz.) [4]).

Het is niet onmogelijk dat *k*ͻ in verband staat met *k*ͻ*j* = *denken*. In ieder geval brengt een overoude tekst (± 2900) [5]) beide begrippen met elkaar in verbinding. *Wanneer de oogen zien, de ooren hooren en de neus lucht ademt, dan brengen zij* hun waarnemingen *naar het hart over. En dit laat dan ieder besluit(?) eruit te voorschijn treden, en de tong herhaalt hetgeen door het hart gedacht is.* Na deze oudste proeve van kennisleer vernemen wij dat alles *ontstond door hetgeen door*

---

1) Kristensen, l.l. p. 15. Op zoo'n manier wordt ook b.v. het vuur onderhouden door (het latente vuur in) de brandstof, die "voedsel" is voor het vuur. — Vgl. Söderblom, R H R. 39, 399 sq. (Maar *fravaši* komt van **prauarti* = *de bedekking* > *de bedekte*; zoo zijn ook de arab. woorden *ǧinn* en *al-ḫauâfî*, welke soortgelijke begrippen aanduiden, afgeleid van verba die *bedekken* beteekenen).

2) Urk. IV 13, 17. Budge, The Book of Kings (London 1908) I 104.

3) Ik weet niet of *k*ͻ*-t* = *vrouwelijk dier* en *kj-t* = *koe* hier direct mede samenhangen. *K*ͻ*j-t* = *excrementen* is misschien een derivaat van den hier besproken wortel *k*ͻ, en dan semasiologisch in de verte verwant met *k'w* (vgl. hetgeen Lefébure, Sphinx 11, 16 zegt over den honig).

4) Pyr. 1649 ff.; Ägypt. Zeitschr. 42, 6.

5) Erman, Ein Denkmal memphitischer Theologie [Sitzungsber. Akad. Berlin 1911] S. 924.

het hart gedacht en door de tong bevolen is .... Zij was het die de kau, de 14 eigenschappen van Rê, *maakte door dit* haar *woord; .... zij was het die ieder werk* (*k'-t*) *maakte en alle kunst*[1]). Telkens wordt het woord voor *denken* op een zeer ongewone wijze[2]) geschreven, en wel met het *ka*-teeken. De schrijver zocht dus verband tusschen het begrip *ka* en het scheppend denken. Indien men tegen deze laatste uitdrukking zou willen aanvoeren, dat het scheppend vermogen niet aan het denken maar aan het spreken wordt toegekend, dan kan worden gewezen op het feit dat deze tekst denken en spreken ten nauwste verbindt en aan het denken de prioriteit toekent; bovendien staat er ook dat „die Intelligenz" *het voornaamste is voor alle* wezens, want *deze leven doordat zij denkt en beveelt al wat zij wil*[3]). En elders heet het uitdrukkelijk: *in den beginne, toen er geen god bestond en de naam van geen enkel ding gedacht was* (*m'w*)[4]).

Zeer vaak wordt van den *ka* gesproken niet als van een levende en leven scheppende kracht zonder meer, maar als van hetgeen wij opvatten als een personificatie, een gepersonifieerde levensmacht. Gewoonlijk wordt de *ka* dan in lichamelijke gestalte gedacht. Hij is dan wel te vergelijken met een genius, een beschermgeest. Dit is de functie die door Steindorff wordt beschreven. Vgl. ook Kristensen, l.l. p. 17 sq. Niet zelden heeft in het volksgeloof de beschermengel, wanneer hij zichtbaar is, precies dezelfde gedaante als de persoon bij wien hij behoort. En zoo zien wij ook

---

1) Erman, a. a. O. S. 939—941.
2) Ibid. S. 920[2], 939.
3) Ibid. S. 937.
4) Moret, Rituel p. 129.

in Aegypte dat de *ka* soms een „dubbelganger'' is [1]).

Wanneer aan goden en dus aan koningen meer dan één *ka* wordt toegekend, dan moet dit misschien als een plurale intensivum worden opgevat [2]).

De *ka* is soms de beschermengel, de genius, soms de ziel, soms ook de levensgeest, het leven-zelf.

En nu is de *ka* de drager van den *Horus*-titel, vgl. de op blz. 34 genoemde afbeelding. Daardoor wordt uitgedrukt dat de *Horus* die in dat paleis-graf woont bezield en levend is: zijn *Horus*-naam is zijn grafnaam, maar ook, of liever juist daarom zijn levensnaam. Hij is in den dood en toch leeft hij — want hij is *Horus*, d. i. god.

---

1) MASPERO, Etudes I 47 sqq.

2) Vgl. echter ERMAN, Gramm. § 201. Ook *bau* wordt soms als singulare geconstrueerd, b.v. Urk. IV 103, 16; 140, 7.

II. — De Ne-sut-bit-titel.

Deze titel — welke samengesteld is uit de twee bestanddeelen *św-t* en *bj-t*, voorafgegaan door het praefix *nj-* [1]) — wordt geschreven met de *śwt*-plant (een soort bies), het zinnebeeld van Opper-Aegypte, en de bij [2]), die Neder-Aegypte vertegenwoordigt; het voorvoegsel beteekent *de man van*, *de bezitter van* [3]). Het geheel wil dus letterlijk zeggen: *de bezitter van bies en bij*, d. i. *de koning* [4]) *van Opper- en Neder-Aegypte*.

Beide deelen van den titel, *koning van Opper-Aegypte* en *koning van Neder-Aegypte*, komen vaak zelfstandig voor: *nj-śwt* en *bjt-j*. In plaats van *bjt-j* zou men, op grond van *nj-śwt-bjt*, verwachten **nj-bjt*. Deze vorm is mij echter niet bekend. Omgekeerd schijnt *śwt-j* wel voor te komen: *śwtj-t = het koningschap* [5]), *śwtj-w = de koningen* [6]). SETHE leest dit laatste

---

1) De juiste lezing, *nj-śwt* in plaats van „suteni" en dgl. (aldus nog MEYER, Geschichte S. 103 f.), is onlangs door SETHE gevonden: Ägypt. Zeitschr. 49, 15—34. Hij ging daarbij uit van het vermoeden van RANKE, Keilschriftl. Material zur altägypt. Vokalisation (Berlin 1910) S. 10 [3], gebaseerd op de transscriptie *in-si-ibja* (zie blz. 15 [2]). — Ik lees niet *insi*, maar *ne-sut*, volgens ERMAN, Gramm. § 38.

2) De hiëroglyphe stelt eigenlijk een wesp voor: LEFÉBURE, Sphinx II, 1 sqq. Het staat echter vast dat men moet lezen *bj-t = bij*, c. q. *bjt-j = imker* (?); zie MORET, Royauté p. 27 [2] en blz. 15 [2].

3) Het voorvoegsel *nj-* is eigenlijk een nisbe-adiectief, afgeleid van de praepositie *n* die vaak aan onzen dativus (i. c. dat. possessivus) beantwoordt. ERMAN, Gramm. § 234 f.

4) Over het gebruik van het woord *koning* zie blz. 14 [2]; 49.

5) Urk. IV 279, 1; 285, 5; enz.

6) Ägypt. Zeitschr. 42, 93.

woord *njw-śwt*[1]). Maar de zeer ongewone schrijfwijze van *njw-* (nl. met het dubbele papyrusblad) is m. i. een afdoend bezwaar. Het is veel meer in overeenstemming met de grammatica, om de *n*, die bij *śwtj* geschreven staat, te verklaren uit conservatisme in de orthographie: die *n* is waarschijnlijk ontleend aan den meer voorkomenden singularis *nj-śwt*. Misschien schuilt dat *śwtj* ook in den ptolemaeïschen vorm, door SETHE a. a. O. S. 33 behandeld: *nj-śwtj* (uitgesproken **ĕssôtĕ?*) = *de* plant *behoorende bij den suti*, d. w. z. *de plant van Opper-Aegypte*. — Reeds in den tijd vóór Menes vinden wij: *Horus: Schorpioen = Ne-sut: Pe*[2]); en ook de titel *biti* werd ongetwijfeld gedragen door de vóórdynastische koningen met roode kronen, welke bovenaan op het fragment van den Palermosteen vermeld zijn. In oude teksten beteekent *biti*, alleen staand, weleens *koning* in het algemeen[3]); in later tijd is het in die beteekenis geheel door *ne-sut* verdrongen, dat tallooze malen zelfstandig voorkomt.

De samengestelde titel wordt het eerst aangetroffen bij *Horus: Udimu*[4]); *Ne-sut-bit: Usaphais.*

Al spoedig kwam, onmiddellijk achter dezen titel, de nauw verwante *Nebti*-titel te staan, zoodat beiden een geheel vormden: *Horus: Semerchet; Ne-sut-bit Nebti: Semempses.* Maar reeds de opvolger van dezen koning verving den geboortenaam, vol-

---

1) SETHE, a. a. O. S. 31.

2) MEYER, Geschichte S. 119 f.; JUNKER in den Anzeiger d. Akad. d. Wiss. in Wien, 1910 N°. 18 (zie Theol. Jahresbericht 30, 13 u. 24). — *Pe* is de geboortenaam van den koning. Ook later, tot diep in het Oude Rijk, wordt de *Ne-sut-bit*-titel met den geboortenaam verbonden; zie blz. 44.

3) Pyr. 824 *a*; 1488 *b*.

4) Gewoonlijk „Den" genoemd. *D-n* = *wdj-mw*; SETHE, Beiträge S. 40.

gende op *Nebti*, door den *Horus*-naam: *Horus: Ḳâj-ᶜa; Ne-sut-bit Nebti: Ḳâj-ᶜa;* soms werd dan aan het einde de geboortenaam, in een cartouche, toegevoegd. De zoo ingerichte titulatuur bleef in gebruik tot in het memphietische rijk; en onder de 5[de] dynastie komt de directe verbinding van *Ne-sut-bit* met *Nebti* herhaaldelijk voor, b. v. bij Ne-user-rê en Unas [1]).

In diezelfde periode komt de gewoonte op om bij den *Ne-sut-bit*-titel een aparten naam te voegen. Deze naam bevat meestal het woord *Rê*; in later tijd is dit steeds het geval, maar in den aanvang komen er eenige uitzonderingen voor, tot onder de 8[ste] dynastie toe. Sommige namen zijn evenwel niet ten volle uitzonderingen, b. v. Šepseskaf, Userkaf en Menkuḥor; want Manetho heeft een traditie bewaard volgens welke die namen wel het woord *Rê* bevatten: Σεβερχέρης, Οὐσερχέρης en Μενχερής [2]). Phiops I heeft zijn *Ne-sut-bit*-naam Nefersaḥôr later veranderd in Merirê (Meyer, Geschichte S. XIX). Vgl. blz. 88.

Een zeer eigenaardige variant van den *Ne-sut-bit*-titel wordt door Weill vermeld [3]). Op een zegel van Chasechemui zou deze titel voorkomen: *de koning van Opper-Aegypte*, *de uraeus-godin;* dus een combinatie van de eerste helft van den *Ne-sut-bit*-titel met de tweede helft van den *Nebti*-titel (*de beide godinnen*,

1) Vgl. blz. 18[1]; 61. — Over deze geheele ontwikkeling raadplege men Weill, Recueil 29, 37—43; Origines p. 445—455.

2) Misschien hangt hiermede het volgende samen: Manetho zegt dat de 5[de] dynastie 8 koningen telde; maar hij noemt er 9 op, waarvan echter 8 met een naam op -ρης. De vergriekschte traditie bij Africanus (Syncellus) is er op uit, om de koningen der 4 eerste dynastieën in vier groepen, ieder van 8 koningen, in te deelen.

3) Origines p. 100 sq.

d. w. z. de gier-godin en de uraeus-godin). Als analogie denkt men dadelijk aan de door Moret[1]) genoemde archaïsche variant van den *Nebti*-titel: den *Horus*-valk met de *ḏt*-slang. Maar deze laatste variant berust op een onjuiste lezing: het is een gewone *Nebti*-titel waarvan de gier en de uraeus wat onduidelijk zijn geteekend. Daarom vermoed ik dat op bedoeld zegel van Chasechemui niet *koning van Opper-Aegypte* moet worden gelezen, maar het door Weill, loc. cit. p. 92, besprokene woord *śnn* (?), geschreven met de *nḫb*-plant (vgl. p. 108), welke duidelijk van de *śwt*-plant (p. 98; 106; 109) wordt onderscheiden.

Een enkel woord over de beteekenis der zinnebeelden *bies* en *bij*. Het staat vast dat zij Opper- en Neder-Aegypte vertegenwoordigen; maar ik weet niet waarop die symbolische beteekenis berust.

Een kleine moeilijkheid waarmede een eventueele verklaring te rekenen heeft, bestaat hierin dat in dezen titel het parallelisme tusschen Zuiden en Noorden niet streng is volgehouden, omdat Neder-Aegypte niet wordt vertegenwoordigd door de papyrusplant[2]). Wellicht hangt deze afwijking samen met het feit dat beide helften van dezen titel, wanneer zij zelfstandig gebruikt worden, ook in den grammaticalen vorm niet precies aan elkaar beantwoorden[3]).

Moret denkt weer aan totemisme. Zie hiertegen blz. 27 v. Bovendien neemt Moret aan dat het ver-

---

1) Royauté p. 31. Ook nog bij Budge, Kings I, p. XVI.

2) Over het parallelisme tusschen *św-t* en *wꜣḏ* zie Sethe, Ägypt. Zeitschr. 44, 25 en 49, 19. (Volgens Lefébure, Sphinx 1, 6 sq. is de plant van Neder-Aegypte een soort lotus).

3) Vgl. blz. 42.

band tusschen de beide landen en hun symbolen secundair is, immers afgeleid uit het verband tusschen de koningen en hun totems. Doch hiertegen verzet zich het feit dat de titulatuur niet slechts is een conglomeraat van plant- en diernamen [1]), maar een welgeordend geheel, waarin sommige titels paarsgewijze voorkomen — in onbetwistbaren samenhang met het denkbeeld der *beide landen*. — Voorts zou men, indien hier sprake mocht zijn van totemisme, verwachten dat de titel luidde *de bies* en *de bij* in plaats van *de bies-man* en *de bij-man*, even goed als de koning *de valk* genoemd wordt en niet *de valkman*. — Het is in dit verband misschien niet geheel overbodig er even op te wijzen dat, in de totemistische voorstellingen, een wezenlijke „identiteit" tusschen totem en persoon gemeend is. Wanneer er soms gezegd wordt dat de totemistische stammen gelooven aan een verwantschap tusschen totem en persoon, dan drukt dit woord te weinig uit [2]). Deze minder juiste zegswijze berust vermoedelijk op een mislukte [3]) poging om de „prelogische" identiteitsgedachte dier volken voor ons denken aannemelijk te maken.

Een poging tot nadere verklaring van den *Ne-sut*-titel kan ik thans niet ondernemen.

---

1) Mag het waarschijnlijk heeten dat één koning zooveel totems (valk, bies, bij, gier, slang, okapi en zon, om van de andere dieren, als stier, leeuw, wolf, enz. niet te spreken) in zijn persoon vereenigt?

2) LÉVY-BRUHL, loc. cit. p. 77 sq.: "Ce n'est pas une parenté qu'ils proclament. Ce qu'ils veulent faire entendre, c'est une identité essentielle..... Toutes les sociétés de forme totémique comportent des représentations collectives du même genre". Vgl. ook p. 94—96; 135 sq.

3) Wie er in slagen mocht, hun voorstellingen voor onze logica te rechtvaardigen, houde zich ervan verzekerd dat hij die voorstellingen juist niet begrepen heeft. Vgl. LÉVY-BRUHL, loc. cit. p. 39 sq.; 69 sq.; 83; 413 sq.

Wat den *Biti*-titel aangaat heeft SETHE er m. i. terecht op gewezen dat deze met het woord *bj-t* = *bij* [1]) samenhangt: „es ist wohl unzweifelhaft, dass ... der König von Unterägypten eigentlich *Imker* hiess" [2]); m. a. w.: er bestaat verband tusschen de woorden voor *koning van Neder-Aegypte* en voor *bij*, niet slechts ten opzichte van den vorm (gelijkheid van medeklinkers) [3]), maar ook ten opzichte van den inhoud (verwantschap van begrippen). SETHE concludeert echter te snel dat *de bij-man* hier bepaald een imker moet zijn. Al is het nog lang niet zeker dat wij hier met totemisme te doen hebben, daarom kan het verband tusschen die beide begrippen toch van anderen aard zijn dan in het woord imker ligt opgesloten. Wat voor verband dat zou kunnen wezen weet ik niet. Maar er moet worden gerekend met de mogelijkheid dat er geen rechtstreeksch verband bestaat. Immers, indien Neder-Aegypte — om welke oorzaak dan ook — met het woord *bij* werd aangeduid (evenals *de bies* Opper-Aegypte symboliseert), dan zou *de bij-man*

---

1) Vermoedelijk **ĕbját* te lezen, vgl. de transscriptie *ibja* (zie blz. 15[2]): SETHE, Ägypt. Zeitschr. 49, 19[2].

Dit bestanddeel van den *Ne-sut-bit*-titel is dus niet *bj-t* = *honig*. Want dit laatste woord is eigenlijk *bjj-t*, een nisbe-vorm (of partic. pass.?) van den „grondvorm" *bj* (waarvan ook *bj-t* = *bij* komt), dus *bj-j*, met de *-t* van het femin.; kopt. εβιω uit **ĕbjôjĕt*.

Het is ook niet *bjt-j* = *imker*. Want dan zou in be babylonische transscriptie de *t* voorkomen, die zelfs nog in het Koptisch dewaard is: εβειτ uit **ĕbjîtĕj*, plur. εβιατε uit ** ĕbjátjĕw*. Vgl. STEINDORFF, Koptische Grammatik (Berlin 1904) § 107; 140; over *ă* naast *î* § 28; 42.

2) SETHE, Ägypt. Zeitschr. 45, 40.

3) ERMAN, Gramm. § 40. — Natuurlijk mag niet bij alle vormverwante woorden ook begripsverwantschap worden aangenomen. Maar vermoedelijk zal bij nader onderzoek blijken dat er veel vaker begripsverwantschap bestaat dan men soms schijnt te veronderstellen. Vgl. b. v. de woorden *ìr-t* = *oog* en *ìrj* = *maken*, *scheppen*. De schrijfwijze geeft dikwijls belangrijke aanduidingen; vgl. blz. 40.

slechts beteekenen *de man*, *de bezitter van Neder-Aegypte*, en niet: *de man die bijen kweekt* (evenals *nj-śwt* beteekent *de man*, *de bezitter van Opper-Aegypte*, zonder eenig verband met biezen-kultuur). — Persoonlijk houd ik het voor waarschijnlijk dat, in den titel *de bij-man*, het woord *bij* de symbolische beteekenis heeft, dus een aanduiding is van Neder-Aegypte, en niet van het insekt. Is dit juist, dan is het voor mijn onderwerp van minder belang, welke beteekenis de bij voor de Aegyptenaren had [1]).

De *Horus*-titel legt allen nadruk op den goddelijken aard van den koning en op hetgeen daaruit voortvloeit. De *Ne-sut-bit*-titel daarentegen gaat uit van zijn aardsche functie: hij is *de bezitter [beheerscher]*

---

1) Zie LEFÉBURE, Sphinx II, 1—25 (overgenomen uit Bulletin historique et philologique 1905); FRAZER, Magic Art II 135[7]. — Vgl. GRUPPE, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte (München 1906) S. 249; 819; 908 f.; ook JEREMIAS, Das alte Testament im Lichte des alten Orients (Leipzig 1906) S. 411; 463; 480.

Blijkens een door LEFÉBURE (loc. cit. p. 16 sq.) aangehaalden tekst zag men verband tusschen de bijen en den regen: *wanneer de zon weent .... en water uit de oogen laat vloeien*, *dan verandert dit* water *zich in werkbijen .... en er ontstaat honig en was in plaats van water.* Dit verband tusschen den regen en de bijen of den honig — *caeli sudor sive quaedam siderum saliva* (PLINIUS) — wordt ook b. v. bij de Grieken aangetroffen: GRUPPE, a. a. O. S. 819. Zou in den titel *de bij-man* misschien een spoor van verwantschap met de regenmakers (vgl. blz. 9 v.; FRAZER, Magic Art I 247 sqq.; 342 sqq.) te vinden zijn? *De bij-man* is de koning van Neder-Aegypte, het waterland. „Das Delta fällt in die Zone der nördlichen Regenzeit" (BREASTED-RANKE, a. a. O. S. 9). De Delta, in het Aegyptisch *ìdḥw = de moerassen* geheeten, wordt soms in afbeeldingen — b.v. MARIETTE, Abydos (Paris 1869) I 31*a* — gesymboliseerd door het water, tegenover de bergen van Opper-Aegypte. En nu spreken de teksten herhaaldelijk van de magische macht des konings over de natuur — de zon, de winden, den Nijl, en ook over den regen, b. v.: *het water des hemels .... is in de macht van Ramses* (BREASTED, Records III 426). — Voorts o. a. ERMAN, Ägypt. Zeitschr. 38, 129; MORET, Sphinx 7, 167 sq.; GARDINER, Die Geschichte des Sinuhe: Hierat. Papyrus [uit Berlijn] V (Leipzig 1909) S. 13. Dit punt komt later opzettelijk ter sprake, naar aanleiding van de almacht van den koning.

van Opper- en Neder-Aegypte. Het is nu eenmaal de gewoonte om den *Ne-sut-bit*-titel te vertalen door *de koning van Opper- en Neder-Aegypte.* Maar daarbij moet niet worden vergeten dat die titel, welke voor ons zoo gewoon en vanzelf sprekend klinkt, een inhoud heeft die ons op het eerste gezicht veeleer vreemd voorkomt; en voorts dat de *Ne-sut-bit*-titel slechts een gedeelte van de aegyptische voorstelling omtrent den „koning" dekt. Zie blz. 1 en 14[2].

Ne-sut-bit drukt in de eerste plaats uit dat degene die dezen titel draagt, in nauwe betrekking tot *Opper- en Neder-Aegypte* staat; hij is *de bezitter* [1]), de beheerscher ervan. Maar zelfs in deze eerste beteekenis beantwoordt die titel niet aan hetgeen wij in onze hedendaagsche taal zouden noemen „de koning van (Opper- en Neder-)Aegypte". Want het religieuze element is ook in deze eerste beteekenis aanwezig. En uit de semasiologische ontwikkeling van dezen titel blijkt wederom dat de Aegyptenaren in hun theorie zich niets konden indenken buiten verband met het religieuze moment. Vgl. blz. 11 v. — *Ne-sut-bit* beteekent niet meer dan *de bezitter [beheerscher] van Opper- en Neder-Aegypte*; de volle inhoud van de oude koningsidee ligt er niet in uitgedrukt. Maar dat neemt niet weg dat zoowel het begrip *bezitter, beheerscher* als het begrip *Opper- en Neder-Aegypte* voor hun besef een beslist godsdienstige kleur heeft, vooral waar die begrippen met elkander verbonden worden.

Over *bezitter, beheerscher* zal in een volgend deel worden gehandeld, bij de bespreking van de macht des konings. Thans een en ander over *Opper- en*

1) Vgl. blz. 42[3].

Neder-Aegypte. Deze uitdrukking doelt niet slechts op de geographische tweeheid „Nijldal en Delta", maar duidt ook aan, voor het aegyptisch besef, de verdeeling der gansche aarde in een zuidelijke en noordelijke helft, en bevat tevens een zinspeling op een verdeeling van het heelal in twee sferen. Dit moet in het kort nader worden toegelicht.

Evenals zooveel andere oude talen bezit het Aegyptisch slechts één woord voor onze begrippen *land* en *aarde* (*wereld*), namelijk *ta* (*t*'). In overeenstemming daarmede wordt met *de menschen* meermalen *Aegyptenaren* bedoeld. Dit eigenaardige spraakgebruik zou volgens sommigen hieruit ontstaan zijn dat de Aegyptenaren oorspronkelijk geen ander land kenden dan Aegypte, zoodat Aegypte voor hen de geheele wereld was. Dit kan echter niet de juiste verklaring zijn [1]), want ook in de oudste tijden heeft er aanraking met het buitenland bestaan. Bedoeld spraakgebruik is niet uit een lacune in hun geographische kennis ontstaan; en al was dat zoo, dan moest toch nog het in stand blijven van dat spraakgebruik verklaard worden. Gebrek aan belangstelling voor buitenland en vreemdelingen is evenmin een voldoende verklaringsgrond. — Ik neem aan dat ook hier de oorzaak te zoeken is in hun (godsdienstige) voorstellingen, speciaal in hun wereldbeeld.

Aegypte (*ta*), een deel der geheele aarde (*ta*), „is" voor hen: die aarde. Hier moet het verbum z ij n niet worden opgevat als gewoon copulativum. „Il signifie autre chose, et davantage. Il enveloppe la représenta-

---

1) Vooral niet indien de „Horus-stammen" uit Azië in het Nijldal zijn binnengedrongen. Bovendien zou die verklaring niet voor andere volken kunnen gelden.

tion et la conscience collectives d'une participation vécue, d'une sorte de symbiose par identité d'essence" [1]). „Pour la pensée prélogique, régie par la loi de participation, une partie d'un tout vivant équivant à ce tout, *est* le tout, au sens prélogique du verbe être" [2]). Hier vindt het *pars pro toto* zijn eigenlijke verklaring: dat het *pars pro toto* mogelijk is heeft zijn diepsten grond in de bovengenoemde „prelogische" voorstelling. — Hetgeen nu LÉVY-BRUHL hier zegt over complexen van levende wezens, geldt ook voor de „niet levende" voorwerpen — want: alles leeft [3])!

Die „participatie-wet" vinden wij terug in het aegyptisch wereldbeeld. Een enkel voorbeeld. De *serech* stelt den gevel van een paleis-graf voor; diezelfde voorstelling is op de kamerdeuren van Ichnaton's paleis aangebracht [4]): ieder vertrek „is" ook een paleis-graf. — De tempel „is" (wij zeggen: is een afbeelding van) het heelal: de vloer en het beneden-gedeelte der muren zijn versierd met motieven aan de aarde ontleend, de zoldering stelt het sterrendak voor. Een dergelijke gedachte ligt ten grondslag aan de rangschikking van de afbeeldingen en de bijbehoorende teksten, b. v. in Ne-user-rê's zonnetempel te Abusir, Hatšepsut's tempel te Dêr-el-bahri, Seti's tempel te Karnak, enz. De kosmische beteekenis van den tempel blijkt ook uit het feit dat hij als het ware den overgang vormt tusschen deze aarde en het Jenseits: in den open voorhof valt het volle daglicht, in de zuilenhal heerscht schemering, de naos (*duat* = *nachthemel* en *doodenrijk*) is geheel donker. In overeen-

1) LÉVY-BRUHL, loc. cit. p. 94; 378.
2) Ibid. p. 295. Vgl. ook p. 41; 80; 283—286; 291.
3) Ibid. p. 33.
4) DAVIES, *The Rock Tombs of El Amarna* (London 1905) III 33.

stemming met dat denkbeeld is ook de naam van den tempel: *deur des huizes*[1]). — De (hoofd-)stad „is" het land, want zij dragen denzelfden naam: Αἴγυπτος komt wellicht van *Ḫi-ku-ptaḫ*, gelijk de babylonische transscriptie[2]) luidt van *Ḥt-kꜣ-ptḥ*, een naam van Memphis; *Miṣr* (modern arab.: *Maṣr*) is de naam van Aegypte en van Kairo; iets dergelijks komt telkens voor.

Nu wordt Aegypte gewoonlijk voorgesteld als bestaande uit twee deelen[3]): het Nijldal of Opper-Aegyte en de Delta of Neder-Aegypte. Tallooze malen komt, in epitheta van goden en koningen, in historische en geographische teksten, in hymnen en tooverspreuken, de benaming *de beide landen* (*taui*) voor, als aanduiding van Opper- en Neder-Aegypte.

Maar evenals *het land* Aegypte „gelijk is" aan *de aarde*, zoo kan ook *taui* de beteekenis krijgen van *de aarde*: heel dikwijls staat *neb pet* = *de heer des hemels* tegenover *neb taui* = *de heer der beide landen*, d. w. z. *der aarde*. Dan is de uitdrukking *de beide landen* niet meer beperkt tot „Zuid-Aegypte met Noord-Aegypte" maar heeft zich uitgebreid tot „het Zuiden met het Noorden"[4]). In dit verband moet voorts het praegnante gebruik van *rmṯ* = *mensch* = *Aegyptenaar* worden genoemd. — Zie ook het voorbeeld op blz. 103 v.

---

1) Vgl. v. GENNEP, Les Rites de passage (Paris 1909) p. 26.

2) KNUDTZON, Die El-Amarna-Tafeln (Leipzig 1907 ff.), Nr. 84, 37; vgl. S. 1173 f.; RANKE, Keilschriftl. Material zur altägypt. Vokalisation (Berlin 1910) S. 10; 56.

3) Die tweedeeling sluit zich aan bij het historisch en geographisch gegevene, maar heeft ook een godsdienstige beteekenis. Zie blz. 54 vv. — Een enkelen keer is *taui* = *de beide Nijloevers*. Dit heeft voor mijn onderzoek geen belang, tenzij dit: het bewijst dat *taui* niet steeds dezelfde beteekenis heeft, gelijk soms wordt verondersteld.

4) MORET, Royauté p. 27—29.

Die begripsontwikkeling bij *taui* (van: de Z.helft en de N.helft des lands — tot: de Z.helft en de N.helft der aarde) gaat nog verder: *taui* beteekent soms *de wereld, het heelal*; „il s'agit des deux parties opposables de l'univers entier autant que du monde terrestre"[1]). Deze beteekenis komt misschien voor op een eigenaardige plaats in de pyramideteksten[2]): *de koning staat aan de Noordzijde van de hemel en van de aarde*[3]) *en heeft de taui in bezit genomen als koning*. Waarschijnlijk is de bedoeling dat hij zich bevindt aan het Noordpunt

---

1) MORET, loc. cit. p. 28[6]; cf. p. 94 sq.; 241 sq. — *Taui* is dan = *hemel en aarde*. Het is misschien niet noodig om te vertalen: *de twee werelden*. *Taui* kan een „elliptische dualis" zijn. Zoo is „de twee Horussen" = *Horus en Seth*; „de twee Nechbet's" = „de twee Buto's" = *Nechbet en Buto*; „de twee zonnen" (? Ägypt. Zeitschr. 37, 11) = *zon en maan*; vgl. wellicht *zijn beide oogen* (*uraeus-slangen*), doelende op zon en maan. — Ook in de semietische talen komen dgl. constructies voor (vaak bij mythologische en kosmographische begrippen): „de dubbele Gilgameš" (op zegels) = *Gilgameš en Engidu* (*aḫê kilallân*); „de dubbele Eufraat" (arab.: *al-furâtâni*) = *Eufraat en Tigris*; מוֹצָאִים (Ps. 65, 9) = *mašraḳâni* (Sûre 43, 37); vgl. misschien בֵּין הָעַרְבַּיִם (Ex. 12, 6) = בין השמשות (Pirḳê Abôth)? „de twee manen" (*al-ḳamarâni*) = *zon en maan*; „de twee vaders" (*al-abauâni*) = *vader en moeder*; „twee broeders" (*aḫauâ*) van de Banû ʿAilân = *een broeder en een zuster (een echtpaar)* van den stam ʿA., en „de twee moeders" = *de moeder en haar zuster:* ROB. SMITH, Kinship and Marriage in Early Arabia (London 1903) p. 16[1]; 195; CASPARI-WRIGHT-DE GOEJE, A Grammar of the Arabic Language (Cambridge 1896) I 189 sq. — Zoo ook in verschillende indo-europ. talen, b. v.: „de dubbele Mitra" = *Mitra en Varuṇa*; „de twee broeders" (oud-ind.: *bhrâtarau*) = *broeder en zuster*; „de twee vaders" (*pitarau*) = *vader en moeder*; „de twee moeders" (Ṛgveda: *mâtarâ*) = [*das Elternpaar*] *Himmel und Erde*; ook *rodasî* en *pavasta* zijn (in duali) = *hemel en aarde*; „het tweevoudig morgenrood" (*uṣasau*) = *morgen en avond*; „de dubbele dag" (*ahanî*) = *dag en nacht*; in de Gâthâ's is b. v. „dubbel voordeel" = *voordeel en nadeel*; zoo ook „Mazda's" (plur.) = *Mazda en de andere goden:* „Castores" = „Polluces" = *Castor en Pollux*. Zie SPEYER, Ved. u. Sanskr. Syntax (Strassburg 1896) S. 5; REICHELT, Awest. Elementarbuch (Heidelberg 1909) § 421; 423; BARTHOLOMAE, Altiran. Wörterb. (Strassburg 1904) Sp. 305; 1048; 1561; WOLTJER, Serta Romana (Groningen 1902) p. 58.

2) Pyr. 814 *b*, *c*.

3) *Pt ḥnᶜ tꜣ*: over *ḥnᶜ* als copulat. coniunctie zie ERMAN, Gramm. § 135.

van het heelal, waar *de hemel en de aarde zich vereenigen*, en daar optreedt als beheerscher van *de beide „werelden"*, van hemel èn aarde. — Meer licht geeft een variant uit een kroningstekst van Osorkon II (22ste dyn.). Bij de troonsbestijging van den koning wordt gewoonlijk gesproken van *de vereeniging der taui*, maar bedoelde variant drukt dat uit met deze woorden: *de vereeniging van den hemel met de aarde*[1]). — In een toespraak, tot Ramses II gericht, zegt Ptaḥ Tatenen: *ik heb u aangesteld als koning tot in eeuwigheid, als heerscher voor altoos, . . . opdat gij de beide landen regeert als koning van Opper- en Neder-Aegypte; . . . het Zuiden en het Noorden zijn over u verheugd; de hemel is u geschonken en hetgeen daarin is, Geb*, de aarde, *is tot u gebracht en hetgeen daarop is*[2]). — In een overwinningshymne van Thutmosis I staat dat *hij glanzend opgaat als beheerscher der taui, om te besturen hetgeen de zon omloopt* in haar kringloop, d. w. z. het heelal[3]).

En zoo bevreemdt het niet als wij b.v. in een Atonhymne lezen: *gij*, Aton, *stelt hem*, Ichnaton, *aan in uw ambt van Ne-sut-bit, als beheerscher van hetgeen de zon omloopt*[4]).

De uitdrukking *taui*, die letterlijk de beide helften van Aegypte aanduidt, kan ook de beide helften der gansche aarde, ja zelfs van het heelal beteekenen; en de *Ne-sut-bit*, die de *heer der taui* is, wordt implicite aangeduid als degene die het heelal regeert. Deze ge-

---

1) NAVILLE, The Festival Hall of Osorkon II (London 1898) II 8.

2) L D. III 194, 9 sq.; 12.

3) Urk. IV 82, 13. Het woord *beheerscher* is, zooals vaak, gedetermineerd met een „koning van Neder-Aegypte"; vgl. den zooeven aangehaalden pyramidentekst (*de Noordzijde*): combinaties met de mythe van Harsiêsis in Chemmis?

4) L D. III 107*a*, 1.

dachte knoopt weer aan bij de wereldheerschappij van den zonnegod, aan wien vaak de titels *Ne-sut-bit* en *neb taui* worden toegekend.

Daarmede is dus feitelijk goddelijke macht aan den koning toegekend: hij beheerscht Aegypte, de aarde, het heelal — gelijk de zonnegod, met wien hij in den grond der zaak identisch is.

Maar de religieuze beteekenis van dezen titel is daarmede nog niet volledig weergegeven. Die tweedeeling beteekent in geographischen en kosmographischen zin het Zuiden en het Noorden. „Maar zeer dikwijls is deze term [*taui*, in de godsdienstige teksten] niet anders dan een symbool om het diepere en universeele dualisme aan te duiden, dat zich in leven en dood openbaart" [1]). Prof. KRISTENSEN bewijst deze stelling met de symboliek der beide kronen, welke ten nauwste samenhangen met Opper- en Neder-Aegypte. Ook de mythe van Horus [Haroêris] en Seth behoort in dit verband; gewoonlijk leest men dat aan Horus het Noorden en aan Seth het Zuiden beantwoordde, maar dat gaat lang niet altijd op: Horus en Seth zijn de aan elkaar verwante, elkander bestrijdende paargoden [2]). De bijzonderheden dier bewijsvoering behoeven hier niet te worden gerefereerd. — Waar nu „het kosmographische dualisme de inkleeding is geworden van het wijsgeerig-godsdienstig denkbeeld van het dualisme (en zijn opheffing)" [3]),

1) KRISTENSEN, Theol. Tijdschr. 38, 245—251. „Leven" en „dood" worden hier niet in praegnanten zin gebruik, maar in onze alledaagsche beteekenis.

2) Vgl. blz. 24. In den persoon des konings, den *Horus-Seth*, zijn zij echter één. De *verzoening* der strijdende *broeder-goden* wordt, evenals *de vereeniging der beide landen* [werelden], later besproken bij de kroning, het oogenblik waarop de koning koning wordt, waarop die *verzoening*, die *vereeniging* tot stand komt.

3) KRISTENSEN, t. a. p. blz. 248.

daar ligt diezelfde gedachte in den *Ne-sut-bit*-titel welke met de *taui* zoo nauw samenhangt. *De bezitter, beheerscher van „Zuiden" en „Noorden"* is degene die de beide aan elkaar tegengestelde deelen van het heelal in zijn macht heeft, *de heer „der beide landen"*, de heer van leven en dood. — Hij is de koning van het heelal, niet slechts wat de uitgebreidheid in de ruimte betreft, maar ook ten opzichte van de zichzelf voortbrengende en steeds vernieuwende levenskracht; hij regeert alles en bezielt alles.

Het denkbeeld, dat de koning heerschappij voert over *het heelal* in localen zin èn als samenvatting der openbaringen van leven en dood, vindt zijn uitdrukking ook in de zgn. „cartouche", die in later tijd steeds om den *Ne-sut-bit*-naam — en den *Si-Rê*-naam; zie blz. 84[2] — wordt geschreven.

De „cartouche", de „koningsring" of het „naamschild" bestaat in zijn archaïstischen vorm uit een ring met een korte raaklijn er onder aan; later is die ring gerekt tot een ellips omdat de koningsnaam langer werd [1]). De cartouche komt onder de 3[de] dynastie in gebruik. De ronde cartouche van koning Beš, door de gier-godin Nechbet vastgehouden, behoort volgens SETHE in de 3[de] dynastie thuis, en niet in de 2[de] [2]). De ronde vorm van den koningsring wordt ook een paar malen met den naam Zoser gevonden [3]). Het oudste onbetwistbare voorbeeld van de elliptische car-

---

1) Over de cartouche, zie KRISTENSEN, t. a. p. blz. 239—244; SCHÄFER, Ägypt. Zeitschr. 34, 167; SPIEGELBERG, ibid. 43, 158. Ook SETHE, *Beiträge* S. 35, 4; MASPERO, Histoire Ancienne I 260; MORET, Royauté p. 24 sq.

2) QUIBELL, Ägypt. Zeitschr. 36, 83; SETHE, a. a. O. S. 35. MEYER, Geschichte S. 134 twijfelt er aan of *bš* een koningsnaam is. Zie echter BREASTED, Records I 81.

3) SETHE, Ägypt. Zeitschr. 35, 4[2].

touche is die van Nebka (Nebkerê), op een paar steenfragmenten en op een zegel [1]). Wel meende PETRIE op een zegel El-Kab den naam Ka-Rê te lezen [2]), terwijl SAYCE dien met Χαίρης (2de dyn.) identificeerde. Maar de ring is misschien geen cartouche en de naam vermoedelijk geen koningsnaam [3]).

De aegyptische naam is *šnw = de omgevende, de omringende* [4]), d. i. de ring. Het is dus niet juist om den vorm van de cartouche af te leiden uit de veel voorkomende uitdrukking *šnn-t itn = hetgeen de zon* in haar kringloop *omloopt*. Maar evenmin mag worden ontkend dat de Aegyptenaren verband tusschen beide hebben gezocht; trouwens, beide woorden zijn afgeleid van hetzelfde verbum *šnj = omringen, omloopen*. De koningsring werd beschouwd, naar een verwijderde analogie met den *serech*, als „un plan du monde, l'image des régions que Râ entoure de sa course et sur lesquelles Pharaon exerce son empire en tant que fils de Râ" (MASPERO; de koning beheerscht de wereld niet alleen als zoon van Rê; oudtijds is hij de zonnegod zelf). De koningsnaam wordt dus als het ware in de gansche wereld geschreven, het heelal bevat zijn naam, zijn wezen.

In overeenstemming met hetgeen blz. 50 vv. werd uiteengezet, noemen de Aegyptenaren den koningsring soms *de sarcophaag (ḏbꜣ-t): deze sarcophaag* (zoo staat bij de afbeelding eener cartouche) *bevat het mysterieuze wezen van den grooten god in de duat*. Behalve dit

1) SETHE, a. a. O. S. 35; PETRIE, History I⁶ 29*. Volgens MEYER, a. a. O. S. 135, behoort Nebka tot de 3de dynastie.

2) PETRIE, l. l. p. 26*.

3) SETHE, Ägypt. Zeitschr. 35, 137; Beiträge S. 35.

4) Een minder gewone naam, *mnš*, wordt door SPIEGELBERG, a. a. O, besproken.

citaat worden talrijke andere voorbeelden door Prof. KRISTENSEN t. a. p. aangevoerd.

„De plattegrond der wereld is dus ook de plattegrond van het doodenrijk," dat wil aegyptische opvatting ook zeggen: van het rijk des levens; want de oorsprong van het leven is in het doodenrijk.

Het is de geboortenaam, die oudtijds in dezen *ring* wordt geschreven: dezelfde persoon, die als prins met andere prinsen aan het hof geleefd heeft, wordt door zijn kroning de beheerscher der wereld, de vorst van het doodenrijk, degene die gebiedt over den oorsprong des levens. Later wordt die geboortenaam bij den 5den titel, *Si-Rê*, geplaatst, maar weer in een cartouche; en dan pas geldt het boven geciteerde woord van MASPERO, ten volle. In den *Ne-sut-bit*-ring wordt dan de zoogenaamde *Rê*-naam geplaatst, die uitdrukkelijk constateert dat de drager van dien naam, op grond van de een of andere relatie tot Rê (welke die naam weergeeft), de beheerscher is van wereld, leven en dood.

Men moet dus niet zeggen dat de woorden *de zoon van Rê* beide cartouches van de latere titulatuur scheiden (MORET); want aanvankelijk was *Si-Rê* een los epitheton zonder bepaalde plaats. Eerst later is het een vaste titel geworden.

In het begin werden de titels *Ne-sut-bit* en *Si-Rê* soms in de cartouches opgenomen [1]). Een principiëele variant van denkbeeld zie ik daarin niet.

---

1) Vgl. BORCHARDT, Ägypt. Zeitschr. 46, 13[5]. Zie ook blz. 84[2].

III. — De Nebti-titel.

De *Nebti*-titel bestaat uit een tweevoudig *neb*-teeken. *Nb* (femin. *nb-t*) beteekent *heer*; dus *nb-tj = de twee „Herrinnen"*. Bedoeld zijn *de beide godinnen* Nechbet en Buto: boven het eerste *neb*-teeken is de gier-godin Nechbet, de beschermgodin van Opper-Aegypte (hoofdstad Necheb), afgebeeld; en daarachter [1]) staat, boven het tweede *neb*-teeken, de slang-godin Buto, die Neder-Aegypte (hoofdstad: ook Buto) vertegenwoordigt. In dezen titel zijn de twee *neb*-teekens de ideographische aanduiding van het woord *nbtj*, terwijl de dieren determinatieven zijn [2]).

In de thinietische periode en het Oude Rijk komt herhaaldelijk een variant voor, bestaande uit het dubbele *neb*-teeken zonder dieren. Zoo wordt Neit-ḥetep, de gemalin (?) van Menes, genoemd: *degene die vereenigd is met nebti*, den koning [3]). Waarschijnlijk moet hier *sm'wt nbtj* (niet *nbwj*) gelezen worden, want in later tijd luidt die koninginnetitel zeker *sm'wt nbtj*. — Een

1) Bij Chasechemui worden beide dieren soms zoo geteekend dat zij elkaar aankijken: WEILL, p. 74; 106. (Dit geldt ook van de beide *nṯr*-valken en van den *Horus*-valk met het *Seth*-dier).

2) ERMAN, Gramm. § 56 Anm.; vgl. ook den titel *nbwj* zonder dieren. — In den *Nebti*-titel fungeeren de *neb*-teekens dus niet als determinatieven; dit is wel het geval b.v. bij de namen van heilige voorwerpen Pyr. 14*d*; 56*b*; 196; 701 sq.; 724; enz. Ook de draagstang (Schrifttafel *Q* 59) komt in de pyramidenteksten op die manier voor. — De variant van den *Nebti*-titel met gier en uraeus tezamen op een *neb*-teeken (Recueil 17, 113) bewijst daar niets tegen: Urk. IV 361, 15.

3) PETRIE, Royal Tombs (London 1901) II 2, 8—12; Abydos (London 1902) I 4, 1 sq.; SETHE, Beiträge S. 31 f.

paar vaasfragmenten uit het graf van Zet hebben het opschrift: *reiniging van den koning*[1]), waarbij het woord *koning* met dezelfde variant geschreven is. — Ook de door SETHE a. a. O. besproken titel van Zoser is vermoedelijk *nbtj* te lezen, naar analogie van *Nebti-Menes*, enz. SETHE beroept zich voor zijn lezing *nbwj* op drie varianten: 1°. het dubbele *neb*-teeken met Horus-valk en Seth-dier; 2°. het dubbele *neb*-teeken zonder meer, in parallelisme met *nbtj*[2]); 3°. den dubbelen valk op de draagstangen, bij Miëbis en Chasechemui. Van deze benamingen zijn de twee eerste weliswaar *nbwj* te lezen. Maar de eerste komt niet voor als titel in het protocol, en is dus geen variant van *Nebti* doch een der vele „vrije" epitheta; de tweede (vgl. Pyr. 26*e*) staat ook niet in een protocol en mag dus evenmin als een variant gelden. De derde benaming staat wel in een oud protocol, maar moet regelmatig *nṯrwj* (niet *nbwj*) worden gelezen[3]); bovendien staat dit woord bij Chasechemui naast *Nebti* (en is dus geen variant) en gaat bij Miëbis aan *Ne-sut-bit* vooraf (*Nebti* daarentegen staat in de combinatie altijd achteraan); als variant kan hoogstens het voorbeeld uit Royal Tombs II 8*a*, 2 gelden; maar ook dan blijft toch altijd de schrijfwijze een bezwaar. — Het epitheton *nebui* = *de twee heeren*, d.w.z. Horus en Seth, wordt ook in later tijd veelvuldig aangetroffen[4]).

De *Nebti*-titel komt reeds bij Menes voor, en wel

---

1) PETRIE, l. l. I 32, 32; II 5, 13 sq.; WEILL, Origines p. 147—149.

2) Pyr. 34 *a*, *b*.

3) Pyr. 593 *b* bewijst niets. Het determinatief neemt de uitspraak van het voorafgaande woord niet over. Men denke slechts aan de talrijke woorden, die door het teeken voor *god* gedetermineerd worden.

4) B.v. Urk. IV 82; Kubbân-stele regel 3.

zonder onmiddellijk te zijn verbonden met een anderen titel: *Nebti: Menes*, *Horus:* *ᶜAḥa*[1]). Op die wijze werd hij herhaaldelijk bij den geboortenaam gebezigd; dus parallel met den *Ne-sut-*(*bit-*)titel[2]). Maar al spoedig kwam de combinatie *Ne-sut-bit Nebti* in gebruik, die weldra gevolgd werd door den *Horus*-naam: *Horus: Ḳâj-ᶜa; Ne-sut-bit Nebti: Ḳâj-ᶜa.* Tijdens het memphietische rijk kreeg de *Ne-sut-bit*-titel een aparten (*Rê-*)naam; maar de *Nebti*-naam bleef, evenals te voren, ongeveer gelijk aan den *Horus*-naam[3]). Dat duurde tot Sesostris II: van dezen koning aan zijn de vijf namen alle verschillend[4]).

De *Nebti*-titel werd in den ptolemaeïschen tijd vertaald door κύριος βασιλειῶν of διαδημάτων, *bezitter der kronen* van Opper- en Neder-Aegypte. Ik meen dat deze interpretatie afwijkt van de oorspronkelijke opvatting. Erman leest, vermoedelijk op grond van de ptolemaeïsche vertaling, *nbtj-j* d. i. *de [bezitter] der beide godinnen* (= kronen)[5]). Maar hij aarzelt; m. i. terecht. Want weliswaar werden de beide schutsgodinnen van het rijk in direct verband gebracht met de beide kronen. Maar de titel *nbtj*[6]) drukt niet uit dat de

1) De Morgan, Recherches sur les Origines de l'Egypte (Paris 1898) II 167; Garstang, Ägypt. Zeitschr. 42, 62.

2) Zie blz. 18[1]; 43 v.

3) Hierbij moet echter niet worden vergeten, dat niet alle *Horus*-namen bekend zijn. Bij Chephren, Menkurê, Nefererkerê (Kukai), Ne-user-rê en Unas is de *Nebti*-naam uit den *Horus*-naam afgeleid; overigens is hij ermede identisch. Vgl. ook Schäfer, Ägypt. Zeitschr. 41, 87 f.; Weill, Recueil 29, 43[1].

4) Vgl. Sethe, Ägypt. Zeitschr. 30, 53[4].

5) Glossar S. 61. Ook Breasted, Records II 959*a*.

6) De lezing *nbtj-j* is zuiver hypothetisch. — Wiedemann, Proc. Soc. Bibl. Archaeol. 20, 117 vertaalt *de heer van Necheb en Dep*. Maar dit kan nooit door *nbtj* (hoogstens door *nbwj*) worden uitgedrukt.

koning de bezitter was van de beide schutsgodinnen die zich in kronen hadden veranderd[1]), maar eenvoudig dat de koning identisch was met *de beide godinnen*: hij heette *Nebti* omdat hij *Nebti* was[2]). Zoo'n identiteit met deze twee verschillende godheden is voor de Aegyptenaren niets bezwaarlijker dan de identiteit met *Horus-Seth*[3]).

De *Horus*-titel identificeert den koning met den god der *Horus*-steden Nechen en Pe. De *Nebti*-titel identificeert hem met de beide godinnen van de daartegenover liggende hoofdsteden Necheb en Dep.

De *Nebti*-titel is dus eenerzijds parallel met den *Horus*-titel. Deze wijst op de mysterieuze zijde van het bestaan des konings; zijn levensgrond ligt in het Jenseits: hij woont in de *duat*, op den westelijken Nijloever[4]); hij bevindt zich in de sfeer van het goddelijke, van het absolute leven. Maar de *Horus*-naam is gelijk aan den *Nebti*-naam. Deze identiteit der bijbehoorende namen drukt uit dat de ééne persoon zoowel de zonnegod Horus is als *de beide godinnen*. Dit wijst op een nadrukkelijk parallelisme der titels. De *Nebti*-titel geeft dus in deze tegenstelling te kennen dat de koning niet slechts is de god in *de geheimzinnige plaats*, de *duat*, maar ook de god in de door de menschen bewoonde wereld, in de steden Necheb en Dep, op den oostelijken oever: de god van nabij.

Die beide hoofdsteden nu vertegenwoordigen ook *de beide landen*. Daarom fungeeren Nechbet en Buto

---

1) B.v. Urk. IV 566, 1.
2) Vgl. blz. 30.
3) Zie blz. 23 v.; 51[2].
4) Zie blz. 34.

vaak als beschermgodinnen van Opper- en Neder-Aegypte. En zoodoende staat de *Nebti*-titel anderzijds in parallelisme ook met den *Ne-sut-bit*-titel. Dit komt in den oudsten tijd hierin uit, dat beide titels waarschijnlijk soms promiscue worden gebruikt (bij den geboortenaam) en spoedig in de vaste verbinding *Ne-sut-bit Nebti* optreden. De koning is niet alleen *de beheerscher der beide landen*, maar tevens ook hun beschermer.

Hoe groot is de koning van zijn stad:
hij is een dijk die den stroom met zijn golven indamt.
Hoe groot is de koning van zijn stad:
hij is een koele plaats waar een ieder rust kan vinden — tegen de hitte des daags.
Hoe groot is de koning van zijn stad:
hij is een vesting met muren van scherpe steenen.
Hoe groot is de koning van zijn stad:
hij is een toevluchtsoord dat den roover verwijderd houdt.
Hoe groot is de koning van zijn stad:
hij is een schuilplaats die den verschrikte tegen zijn vijand beschermt.
Hoe groot is de koning van zijn stad:
hij is een schaduw, als koele waterplanten in den zomer (oogsttijd).
Hoe groot is de koning van zijn stad:
hij is een warm en droog plekje in den winter.
Hoe groot is de koniug van zijn stad:
hij is een rots die beschutting biedt ten tijde van onweer [1]).

---

1) Uit de hymne op Sesostris III: GRIFFITH, Hieratic Papyri from Kahun and Gurob (London 1898).

IV. — De Hor-nub-titel [1]).

In zijn klassieken vorm bestaat deze titel uit den *Horus*-valk staande op het *nub*-teeken (Schrifttafel *U* 50). Aldus wordt hij voor het eerst aangetroffen bij koning Chaba, in het midden van de 3[de] dynastie [2]). Op een fragment uit PETRIE's particuliere collectie staat nl. te lezen: *Hij die doet hetgeen zegt Horus Chaba, de Horus van goud* [3]). Van Sanacht Neferkerê is geen *Hor-nub*-titel bewaard gebleven, evenmin van *koning Ḥuj* [4]). Eerst bij Snofru komt deze titel weer voor [5]). Bij dezen wordt hij tevens gevolgd door een naam, die echter (evenals bij Cheops en, in een lateren tekst, bij Zoser) nog dezelfde is als de *Ne-sut-bit*-naam. Bij latere koningen vertoont hij soms verwantschap met de *Horus*- en *Nebti*-namen. Slechts van ongeveer tien koningen uit het Oude Rijk is de *Hor-nub*-naam overgeleverd; maar dat zal wel het gevolg wezen van de onvolledigheid van het materiaal.

---

1) Het laatst is deze titel uitvoerig behandeld door MORET, die de beteekenis ervan in het juiste licht heeft gesteld. Zie: Le titre „Horus d'or dans le protocole pharaonique", Recueil 23, 23—32; verder Royauté p. 22[3], en Sphinx 12, 33—35.

2) Hij moet geplaatst worden onmiddellijk vóór (MEYER, Geschichte S. 160 f.) of vlak na (WEILL, Origines p. 92 sq.; 458 sqq.) Horus Sanacht. Deze Sanacht is identisch met Neferkerê (WEILL, loc. cit. p. 428; 433 sqq.). — Gewoonlijk wordt Snofru, de laatste koning van de 3[de] of de eerste der 4[de] dynastie, als de eerste drager van den *Hor-nub*-titel genoemd.

3) PETRIE, History (London 1898) I 23.

4) *Nj-św̌t Ḥwj*, vroeger ten onrechte *Ḥuni* gelezen: Ägypt. Zeitschr. 46, 12 f.

5) Zie zijn bekende protocol in den Wâdî Maghâra: L D. II 2.

Verscheidene malen echter wordt de *Hor-nub*-titel in dien tijd gevonden zonder bijbehoorenden naam. In dat geval komen soms varianten van den titel voor. Cheops en Merenrê hebben een tweevoudigen *Horus*-valk op het *nub*-teeken[1]) Phiops I zelfs drie *Horus*-valken[2]). Deze laatste vorm is waarschijnlijk gelijk te stellen met de variant uit het protocol van Nebtauirê Mentuhotep IV[3]), die uit een drievoudig *nṯr*-teeken bestaat, en dus beteekent: *goden van goud.* Maar ook de regelmatige vorm van den *Hor-nub*-titel komt soms zonder naam voor. Nog in de 12[de] dynastie volgt, in de bekende groote cartouche van Sesostris III[4]), geen naam op den *Hor-nub*-titel, ofschoon de geheele titulatuur in die cartouche is opgenomen en Sesostris III wel degelijk een *Hor-nub*-naam had[5]).

Van belang zijn vooral eenige oudere varianten uit den tijd vóór Chaba. Het zijn de eerste sporen van den lateren *Hor-nub*-titel[6]).

Udimu (zie blz. 43[4]) heet op een vaas-fragment *Horus: Udimu, de uraeus-slang van goud.* Hierbij staat de afbeelding der slang boven het *nub*-teeken, op dezelfde wijze als later de valk[7]). — Op een cylinder van Zoser staat: *Ne-sut-bit Nebti: Neteri-er-chet van goud*[8]). Hier vertegenwoordigt Zoser's *Horus*-naam, Neteri-er-chet, misschien het woord *Ho-*

1) L D. II 2 en 115.

2) L D. II 115.

3) L D. II 149 *c*; vgl. Meyer, Geschichte S. 236; 238. De vertaling *van goud* zal straks besproken worden.

4) De Morgan, Fouilles à Dahchour (Vienne 1895) p. 47.

5) Vermeld op een stele te Berlijn (L D. II 136 *h*): *ʿnḫ ḫpr.*

6) Weill, Recueil 29, 35—37; Origines p. 455.

7) Petrie, Royal Tombs (London 1901) II 7, 12; Weill, Origines p. 72.

8) Garstang, Mahâsna and Bet Khallâf (London 1905) VIII 1; Weill, loc. cit. p. 70—75; 429; Sphinx 15, 12[1].

rus[1]), m. a. w. het eerste bestanddeel van den *Hor-nub*-titel. — Op een steenfragment uit Sakkara heet hij kortweg *Zoser van goud*[2]). — De bovendorpel van de deur van Zoser's trappen-pyramide draagt het opschrift: *Ne-sut-bit Nebti: Neteri-er-chet, de zon van goud*[3]). Precies dezelfde titulatuur staat vermeld op een steenfragment van zijn Seth (?)-tempel, die onlangs te Heliopolis is uitgegraven[4]).

De variant *Seth van goud* komt wel voor[5]), maar niet als bestanddeel van den hier besproken titel.

Hoe moet deze titel nu worden vertaald?

Sommigen vatten hem op als *Horus, de overwinnaar van Seth*, anderen als *de Horus van goud.*

De eerste vertaling is die van Brugsch, welke thans wordt voorgestaan door niemand minder dan Sethe[6]) en Erman[7]).

Brugsch voert in hoofdzaak twee argumenten aan, waarvan het eerste is ontleend aan de grieksche vertaling van den titel, en het tweede op de *Hor-nub*-namen berust, welke op den titel volgen.

Ten eerste het argument der grieksche vertaling.

1) Sethe, Beiträge S. 38; over zijn vertaling (*Neteri-er-chet, overwinnaar van Seth*) zie beneden. — Weill, Origines p. 75 onderstelt dat *Ne-sut-bit Nebti* den *Horus*-titel vervangt. Dus: [*Horus:*] *Neteri-er-chet van goud.*

2) Gauthier, Bulletin de l'Institut franç. du Caire V 41 sq.; Meyer, Geschichte S. 159; Jéquier, Recueil 30, 45; Weill, Origines p. 429; Sphinx 15, 12[1].

3) Weill, loc. cit. p. 54—56; 70—73.

4) Weill, Sphinx 15, 11.

5) Pleyte, La religion des pré-Israélites (Utrecht 1862) pl. III fig. 13: *Horus van goud en Seth van goud.* Zie ook zijn Lettre à M. Th. Devéria sur quelques monuments relatifs au dieu Set (Leide 1863) pl. III; VII.

6) Bij Garstang, Mahâsna and Bet Khallâf (London 1905) p. 79.

7) Het laatst in zijn Gramm. § 16; in Ägypten S. 89 en elders vertaalt hij nog *goldner Horus.*

Door de gegevens van den Rosette-steen te verbinden met die van een inscriptie van het eiland Philae bewijst BRUGSCH[1]) dat de *Hor-nub*-titel van Ptolemaeus V Epiphanes werd vertaald door ἀντιπάλων ὑπέρτερος, d. i. *superior inimicis*. Nu is Seth (de god van Ombos, en als zoodanig vaak aangeduid als *de Ombische*[2]) Horus' vijand bij uitnemendheid. In de verkorte schrijfwijze, voor titels en namen zoo gebruikelijk, kan het woord *de Ombische* door het teeken *nub* worden weergegeven[3]). De valk boven op het *nub*-teeken wil dan zeggen: *Horus boven op den Ombische*, boven op Seth. Horus heeft Seth, den typischen *vijand*, overwonnen[4]), en in hem principiëel alle tegenstanders: *Horus superior inimicis*, ἀντιπάλων ὑπέρτερος.

Deze denkbeelden en hun wijze van uitdrukken zijn door en door aegyptisch. De bewijsvoering van BRUGSCH is, voor zoover de ptolemaeïsche interpretatie van den titel aangaat, volkomen geslaagd. — De titel moet dan misschien niet worden gelezen *Horus op den Ombische (Ḥrw ḥr Nbtj)*, maar *hij die is op den Ombische (ḥrj Nbtj)*: *ḥrj* beantwoordt precies aan ὑπέρτερος, en de woordspeling tusschen de op zichzelf reeds verwante woorden voor *Horus (Ḥrw)* en *hoog zijn*, *boven zijn (ḥrj)* komt meer voor[5]).

---

1) BRUGSCH, Übereinstimmung einer hieroglyphischen Inschrift von Philae mit dem griechischen und demotischen Anfangstexte des Dekretes von Rosette (Berlin 1849) S. 13 f.

2) *Nbt-j*, van *Nb-t* = *Ombos*.

3) ERMAN, Gramm. § 80.

4) Het *overwinnen* is uitgedrukt door de plaatsing der teeken; vgl. Pyr. 626 *d*, 627; 651, 652 *a*; ERMAN, a. a. O. § 16. — Zie blz. 83.

5) *Koning Horus* b.v. schrijft zijn naam soms alleen met den *Horus*-valk, soms als een vorm van het verbum *hoog zijn*, met het determinatief van den (opgehoogden) weg: DE MORGAN, loc. cit. I 94 sq.; ook Ägypt. Zeitschr. 46, 93.

Nu het tweede argument. BRUGSCH heeft later[1]) een bevestiging van zijn opvatting meenen te vinden in de *Hor-nub*-namen. Deze hebben vaak betrekking op overwinningen door den koning behaald. Zulke namen zijn b.v. van Thutmosis I: *hij die de Negen Bogen verslaat*[2]), *groot van macht en sterk van zwaard*[3]); van Amenophis III: *hij die de Aziaten verslaat en de Libyers bedwingt, die de Trogodyten ten onder brengt en hun land verovert*[4]); van Ramses II: *hij die groote overwinningen behaalt in alle landen, die de buitenlanders beteugelt en de oproerlingen onderwerpt*[5]). Zulke namen geven, volgens BRUGSCH, in gevariëerde termen hetzelfde denkbeeld weer als ligt opgesloten in den voorafgaanden stereotypen *Hor-nub*-titel.

BRUGSCH heeft zijn stelling bewezen, wat den griekschen tijd aangaat. Maar geheel ten onrechte wordt die late interpretatie op de vroegere perioden overgebracht. Immers kan worden bewezen dat de *Hor-nub*-titel in den ouderen tijd werd opgevat als *de Horus van goud*.

Het eerste argument van BRUGSCH is gebaseerd op de ptolemaeïsche interpretatie. Nu is bekend dat deze, vooral in zake koningstitels en dgl., niet zelden afwijkt van de oudere opvatting der betreffende uitdrukkingen. Vaak vinden wij dergelijke afwijkingen reeds vóór de ptolemaeïsche periode. Ik bepaal mij tot het noemen van enkele voorbeelden[6]).

---

1) Die Ägyptologie (Leipzig 1891) S. 202.
2) Urk. IV 93, 10. — Over de *Negen Bogen:* MEYER, Geschichte S. 153.
3) Urk. IV 94, 6.
4) L.D. III 80 sq. — Over de *Trogodyten (Antiu)* zie MEYER, Geschichte S. 42.
5) L.D. III 194, 1.
6) Vgl. ook blz. 61.

De koningsnamen Neterimu en Neteri-er-chet werden later, tegen de oorspronkelijke beteekenis in, gelezen als Neter-en en Neteri-chet. Een dergelijk misverstand is wellicht te constateeren bij den naam Sen-mu, die later als Ḳebeḥu is opgevat [1]. — De koningstitel *nj-śwt* wordt in den griekschen tijd soms *in-św* geschreven, hetgeen beteekent *degene die het* Horus-oog *gebracht heeft*, nl. aan Horus. Behalve de afwijking in de grammaticale verklaring, is er nog een verschil met de oude sage volgens welke *Thot het was*, *die zich bracht met het* Horus-oog, d. w. z. uit het Horus-oog te voorschijn kwam [2]. — De ptolemaeïsche priesters schrijven verschillende titels, waarin ontwijfelbaar het woord *śmśw* = *de oudste* voorkomt, met de hiëroglyphen *sm'j-św*t = *hij die de bies vereenigt* met de bij [3]. — Een bewijs van de vrije interpretatie van op den Rosette-steen is o. a. de vertaling van het gewone konings-epitheton *k' nḫt* = *de krachtige stier* door κρατερός zonder meer. Misschien is de weglating van het woord *stier* bedoeld als een aanpassing aan de helleensche begrippen: hoe licht zou de Griek aanstoot kunnen nemen aan de identificeering van den koning met een *krachtigen stier* [4]. Een dergelijk streven kan ten grondslag liggen aan de zeer vrije vertaling van *ḥb śd* = door τριακονταετηρίδες, indien *ḥb śd* eigenlijk beteekent *het feest van* den wolfsgod *Sed* (of *het feest van den staart*?).

1) Vgl. SETHE, Beiträge S. 41; PETRIE, Royal Tombs (London 1901) I 23; 29.

2) Pyr. 58 *b*; SETHE, Ägypt. Zeitschr. 49, 24.

3) SETHE, ibid. S. 25.

4) Tegen de waarschijnlijkheid van zoo'n aanpassing van de zijde der ptolemaeïsche priesters kan niet worden aangevoerd, dat ook de Grieken Dionysos vaak als een *stier* beschouwden, en dat zijn huwelijk met de atheensche koningin in een *runderstal* werd voltrokken (vgl. den indischen koninginne-titel *mahiṣī* = *buffelin*). Zie FRAZER, Spirits I 16 sq.; 30 sq.

En datzelfde moet wellicht ook gezegd worden van den *Hor-nub*-titel. Het is althans zeer goed denkbaar, dat de rechtstreeksche vereenzelviging van den koning met een *gouden valk*, tegenover de vreemdelingen, werd gewijzigd tot een *overwinning van Horus op Seth*, temeer daar dit denkbeeld van strijd en overwinning een wezenlijk aanknoopingspunt vindt in de eigenlijke bedoeling van den titel *de Horus van goud* (hierover blz. 83).

Doch hoe dat ook zij: de ptolemaeïsche verklaringen wijken meermalen af van de oudere opvattingen, vooral ten opzichte van titels en namen. En daarom heeft het argument, gebaseerd op ἀντιπάλων ὑπέρτερος geen bewijskracht en moet dus buiten geding blijven.

Niet beter staat het met het tweede argument van Brugsch.

Het is ontleend aan de *Hor-nub*-namen. Maar deze laten geen conclusie toe, wat betreft den inhoud van den voorafgaanden titel.

Onder de *Hor-nub*-namen die ons uit het Oude Rijk en het Midden-Rijk zijn overgeleverd, is er geen enkele die met het denkbeeld van strijd in verband staat. — De koningen van de 18de tot de 20ste dynastie hebben wel *Hor-nub*-namen die overwinnaars-epitheta bevatten (zie blz. 67). Maar hieruit valt niets af te leiden aangaande de speciale beteekenis van den *Hor-nub*-titel; want die epitheta zijn volstrekt geen apart characteristicum van den *Hor-nub*-titel. Dezelfde en soortgelijke praedicaten volgen zeer dikwijls op den *Horus*-titel en den *Nebti*-titel; en omgekeerd gaan bij den *Hor-nub*-titel die overwinnaars-epitheta niet zelden gepaard met (vaak nog talrijker) praedicaten van geheel anderen aard. Men zie slechts eenige verdere *Hor-nub*-namen

der bovengenoemde koningen (blz. 68). Thutmosis I: *hij die schoon is van jaren en de harten doet leven*, *wiens jaren gedijen in het groote huis van Mât;* Amenophis III: *de koning der koningen*, *hij wiens gedaante schittert en die groot is in wonderen*, *die de goden vormt* (?)[1]) *en hun dienaren voortbrengt;* Ramses II: *rijk in jaren*, *de zoon der goden*, *geliefd door het land*. Kortom, er is (wat het denkbeeld van overwinning betreft) absoluut geen verschil tusschen de *Hor-nub*-namen en de namen van de andere titels. Daarmede vervalt het recht om, op grond dezer namen, aan den *Hor-nub*-titel een nauwer verband met de Horus-mythe toe te kennen dan aan de andere titels. — Tot hetzelfde resultaat leiden de *Hor-nub*-namen van de 21ste dynastie en later. Behalve bij Šešonḳ en Osorkon II (22ste dyn.), Pianchi en Šabataka (25ste dyn.), zijn *Hor-nub*-titels met epitheta als *groot van moed* en dgl., hooge uitzondering; bijna nooit treft men ook maar de minste zinspeling op een behaalde overwinning aan. Het is jammer dat noch van Kambyses, noch van Alexander den Groote de *Hor-nub*-namen zijn overgeleverd; misschien hebben zij er geen aangenomen, evenmin als de romeinsche keizers (behalve Domitianus). Maar eigenaardig is, dat de Ptolemaeën geen epitheta dragen die aan strijd en overwinning doen denken. Zelfs van Ptolemaeus V Epiphanes klinkt de *Hor-nub*-naam zoo onverdacht vreedzaam, als men maar wenschen kan: *hij wiens leven gedijt*, tot zegen is *voor de menschen*, *die het sed-feest heeft gevierd evenals Ptaḥ Tatenen*, *die koning is gelijk Rê*.

De beide argumenten van Brugsch missen dus de

---

1) *Nḏ:* gewoonlijk *beschermen*. Maar zie Moret, Royauté p. 153[5].

noodige bewijskracht. Maar er is meer. Er bestaat tegen zijn vertaling een positief bezwaar, ontleend aan de schrijfwijze van den titel.

Ik laat nog daar, dat in het woord *Nbtj = de Ombische* de *b* of de *t* geregeld wordt geschreven, zelfs in den oudsten tijd [1]), terwijl dat bij den *Hor-nub*-titel nooit geschiedt; want in een titel is de verkorte schrijfwijze zeer gewoon (zie blz. 76). Maar de varianten van het eerste bestanddeel van den *Hor-nub*-titel [2]) zijn afdoende. Indien die titel nl. het resultaat van den strijd tusschen Horus en Seth graphisch wilde uitdrukken, dan zouden de varianten van den eersten term òf een omschrijving van Horus òf desnoods een aanduiding van een anderen overwinnaar van Seth moeten zijn (b.v. uit een parallel-mythe). Geen van beide is echter het geval. — Er is meer. Bij Cheops, Merenrê e. a. staat op het *nub*-teeken soms een *dubbele Horus*. Deze *dubbele Horus* is, gelijk wij zagen [3]), identisch met *Horus en Seth*. Hier blijkt duidelijk de onmogelijkheid om *nub* op te vatten als *Nbtj = de Ombische*. Want dan zou de variant met *den dubbelen Horus* beteekenen *Horus en Seth, overwinnaars van Seth*. —

Thans moet het positieve bewijs worden geleverd dat de Aegyptenaren *Hor-nub* oudtijds hebben opgevat als *de Horus van goud*.

Soms heeft men zich, ter verdediging dezer vertaling, beroepen op een uitdrukking van den Palermosteen: *Horus Neterimu, wiens koningsnaam van goud* —; hier begint een lacune. Deze vertaling berust echter op

---

1) PLEYTE, loc. cit.; MEYER, Set-Tyhon (Leipzig 1875) S. 44 f.

2) WEILL, Origines p. 116 sq. geeft een zegel van Peribsen met het woord *Nbtj*, p. 158 een met *nb = goud*.

3) Zie blz. 23 v.; 53[1]; 55 v.

een onjuiste lezing. In den tekst staat niet het ideogram voor *koning* (Schrifttafel *M* 24), maar het teeken voor *rnw = jong zijn; zoon* (ib. *M* 22); en de medeklinkers *rn*, zooeven vertaald door *naam*, zijn niets anders dan de phonetische schrijfwijze welke aan het ideogram voor *zoon* is toegevoegd. Aldus gespeld komt dit woord *zoon* juist in oude teksten veelvuldig voor. Er staat dus: *Horus Neterimu*, *zoon van Nub* —, de naam van de moeder[1]) is afgebroken. De Palermosteen geeft dus geenerlei aanduiding betreffende een *naam van goud*.

Maar uit den overgangstijd tusschen het Oude Rijk en het Midden-Rijk is een funeraire tekst[2]) bewaard gebleven, die een enkele vingerwijzing geeft. Ofschoon deze tekst geschreven is op een sarcophaag, die pas uit de 9[de] of de 10[de] dynastie dateert, gaat hij zeker tot veel vroeger tijd terug[3]), en mag ongetwijfeld als bewijsplaats uit den tijd van het Oude Rijk gelden. De doode zegt daar o. a.: *ik ben een gouden valk*. Deze vertaling is geheel zeker; dezelfde uitdrukking komt bovendien in latere recensies herhaaldelijk voor[4]). Later zal er nader op gewezen worden dat de eigenschappen en lotgevallen welke aanvankelijk van den koning werden gepraediceerd, al spoedig op andere menschen werden overgebracht; vooral na hun dood werden de menschen beschouwd als een koning. Waar nu de gestorvene in dezen tekst vereenzelvigd wordt met *een gouden valk*, daar is de waarschijnlijkheid gegeven dat ook de koning voor *een gouden valk* gold.

---

1) Waarschijnlijk is niet de naam van den vader bedoeld.

2) LACAU, Recueil 31, 12: sarcophaag van *Msḥtj* uit Siut.

3) Evenals de andere door LACAU gepubliceerde teksten. Vgl. SETHE, Ägypt. Zeitschr. 49, 23.

4) Doodenboek (LEPSIUS) 77 sq.; vgl. MORET, Recueil 23, 30. — Variant: *ik ben een goddelijke valk*.

Veel meer zegt een inscriptie uit het Midden-Rijk [1]), die *den grooten naam*, *den naam van goud: „Hij die het leven doet groeien"* van Amenemhet III vermeldt. Onmiddellijk achter de woorden *den naam van goud* staat als determinatief [2]) het *Hor-nub*-teeken; en Amenemhet III draagt ook werkelijk den *Hor-nub*-naam *Hij die het leven doet groeien*.

Bij Sebek-ḥetep V (13de dyn.) [3]) is *nub* in den *Hor-nub*-titel opgevat als *goud*: het wordt gedetermineerd door het teeken voor korrels, stof, erts (Schrifttafel *N* 53), gevolgd door de pluralisstrepen. — Diezelfde schrijfwijze komt voor in officiëele aankondiging van de troonsbestijging van Thutmosis I [4]).

Een nog overtuigender bewijs is te vinden in de titulatuur van Thutmosis III. In zijn kroningsinscriptie [5]) verhaalt deze hoe hij *naar den hemel vloog als een goddelijke valk* en door *Rê zelf* gekroond werd *met de kronen die op diens hoofd waren* [6]). Daarop werd *zijn eigen titulatuur vastgesteld. Hij*, Rê, *bevestigde mijn valk op den serech, hij maakte mij krachtig als een krachtigen stier, hij deed mij glanzen in het midden van Thebe, in dezen mijnen naam: „Horus: de krachtige stier die glanst in Thebe"* [7]). Zoo worden achtereenvolgens ook de overige titels met de bijbe-

---

1) SCHÄFER, Ägypt. Inschriften [uit Berlijn] (Leipzig 1904) III 138 en Die Mysterien des Osiris in Abydos (Leipzig 1904) S. 8².

2) Misschien is het geen determinatief; dan moet men vertalen: *de naam van goud van den Horus van goud: „Hij die het leven doet groeien"*.

3) LEEMANS, Aegyptische Monumenten van het Nederl. Museum van Oudheden te Leiden (Leiden 1839 vv.) I 37.

4) Urk. IV 80, 13; 88, 13. Vgl. ERMAN, Ägypt. Chrestomathie (Berlin 1904) S. 156; 78*.

5) Urk. IV 155—176.

6) Ibid. 159, 13; 160, 1 f.

7) Ibid. 160, 11—15. Ik volg hier de traditioneele vertaling: *in mijn naam*.

hoorende namen door een paraphrase aangeduid en daarna uitdrukkelijk geformuleerd. Bij den *Hor-nub*-titel heet het: *Hij vormde mij als een valk van goud* (ook deze vertaling staat vast), *hij gaf mij zijn sterkte en zijn kracht; en zoo schitterde ik dan door zijn kronen, in dezen* [*mijnen*] *naam:* „*Hor-nūb: sterk in kracht, schitterend van kronen*[1])

Koningin Hatšepsut wordt eens toegesproken als [*vrouwelijke*] *Horus van electrum*[2]). Deze variant met *electrum*, dat in aegyptische teksten zoo vaak met *goud* wisselt, is een zeer krachtig argument.

In dezelfde richting wijst ook het begin der Kubbân-stele van Ramses II. Daar volgt op de volledige titulatuur een lange reeks epitheta, welke o.a., in zeer vrije paraphrase, de drie eerste titels van het protocol aanduiden; aan het slot van die reeks staan dan kortweg de beide laatste titels met hun bijbehoorende namen: de *Ne-sut-bit*-titel en de *Si-Rê*-titel. Nu staat aan het begin dier epitheta: *Horus van Edfu*, *de schoone valk van electrum;* ongeveer in het midden worden *de beide heeren* Horus en Seth genoemd, een zinspeling op den *Nebti*-titel; en tegen het einde, vlak vóór den *Ne-sut-bit*-titel, wordt er nauw verband gelegd tusschen *Horus* en *goud: uit den berg komt goud te voorschijn op zijn naam*, *evenals* bij den naam van *zijn vader Horus*, *heer van Bak.*

En ten slotte noem ik een tekst van keizer Hadrianus, waarin sprake is van den troon van *Horus*, *den heer van het* (?) *goud*[3]). De oude opvatting *de Horus van goud* is

1) Ibid. 161, 2—5. Het woord *mijn* is in het oorspronkelijke weggevallen.

2) Ibid. 237, 14: *Ḥr*[*-t*] *nt ḏʿm.* Vgl. ibid. 362, 8: *het electrum der koningen*, en ibid. 96, 6: *gij*, Thutmosis I, *zijt goud.*

3) L D. IV 81 *a.*

dus blijven voortbestaan naast de gewijzigde interpretatie.

Aangaande de grammaticale verklaring van den *Hor-nub*-titel zij nog opgemerkt, dat *nb* waarschijnlijk als substantivum is op te vatten, naar analogie van de woorden bij Thutmosis *een valk van goud*; vgl. de schrijfwijze bij Sebekḥetep. Dan is de hier vereischte indirecte genetivus niet uitgedrukt; maar zoo'n graphische ellipse is in een titel geen bezwaar [1]). Men zou desnoods *nb(j)* als adiectivum kunnen beschouwen, in overeenstemming met den funerairen tekst bij LACAU.

De *Hor-nub*-titel verschilt van den *Horus*-titel alleen door de toevoeging *van goud*. Om de beteekenis van den *Hor-nub*-titel nader te bepalen moeten wij dus nagaan, welke nuanceering door die toevoeging wordt uitgedrukt, m. a. w. welke voorstelling de Aegyptenaren bezaten omtrent het goud en zijn werking.

Dan moet worden geconstateerd dat goud de materie is waaruit het lichaam der goden geheel of ten deele (*pars pro toto*; vgl. blz. 51) bestaat.

Als Ptaḥ tot Ramses II zegt: *Ik ontvang u in mijn omarming van goud* [2]), dan ligt in die zinswending opgesloten dat de armen van Ptaḥ van goud zijn. Iets dergelijks wordt met zoovele woorden gezegd in de inscriptie van Seti I, in de bergwerken van Redesîje: *Het goud is het lichaam der goden, en Rê zeide, toen hij begon te spreken: „Mijn huid is zuiver electrum"* [3]). Het verhaal omtrent „de vernietiging der menschen" weet ook mede te deelen, dat *Rê's beenderen zilver*

1) ERMAN, Gramm. § 218 *b*, naast § 80 en 213 Anm. Zie ook SETHE, Ägypt. Zeitschr. 49, 20.

2) L D. III 194, 7.

3) Ibid. 140 *c*, 3.

waren, zijn ledematen goud en zijn haar echte lapislazuli[1]). Dus de ledematen der goden, ja hun geheele lichaam is van goud.

Dit geldt in bijzondere mate van den zonnegod[2]). Dat er speciaal nauw verband werd gezocht tusschen Rê en het goud blijkt, behalve uit het boven aangehaalde, ook uit andere gegevens. Vooreerst geven de titels *de zon van goud* en *de uraeus van goud* eenige aanduiding. — Zoo ook enkele koningsnamen. De *Ne-sut-bit*-namen, welke in later tijd steeds *Rê*-namen zijn, bevatten meermalen het woord *goud*. Een der Heracleopolieten (9de en 10de dyn.) noemt zich *Goud zijn de beide landen van Rê*[3]); Amenemhet II heet o. a. *Ne-sut-bit: goud is de ziel (k'w) van Rê*; de gemalin van Sebekemsaf I (begin 13de dyn.) draagt den naam *Goud is haar glanzende opgang*[4]); Antef VIII (17de dyn.) wordt genoemd *Ne-sut-bit: goud is de gedaante van Rê*[5]); een scarabaeus vermeldt een koning uit denzelfden tijd: *Goud is het hart van Rê*[6]). — Voorts vertellen de teksten dat de *echet*, het zonnepaleis, overal van goud voorzien is: *de dubbele deuren des hemels zijn van goud*[7]); *de vloer* van den Amon-

1) NAVILLE, Transact. Soc. Bibl. Archaeol. 4, 1; 8, 142. De bedoeling is niet dat, gelijk men het soms opvat, die toestand pas intrad, toen Rê oud werd. — Vgl. den naam van een gemalin van Ramses VI: *Nb ḫśbḏ* = *Goud en Lapislazuli*. BUDGE, The Book of Kings (London 1908) II 13.

2) Misschien gold het oorspronkelijk juist bij uitstek van hem. In dit geval zou de toepassing op de andere goden secundair wezen en in verband kunnen staan met de uitbreiding der Rê-religie.

3) Scarab. Brit. Mus. 30512 (BUDGE, l. l. I 43).

4) Select Papyri (London 1860) II 6, 3; MEYER, Geschichte S. 279; 287.

5) MARIETTE, Monuments divers Pl. 50*a*; vgl. MEYER, a. a. O. S. 300 f., XIX.

6) MEYER, a. a. O. S. 302 (bovenaan).

7) Pap. Harris 45, 7; BREASTED, Records IV 311.

tempel in Karnak *is geplaveid met goud, evenals de echet des hemels* [1]); de tempel bij den Memnon-kolossus van Amenophis III *is geheel met goud afgewerkt . . . , hij gelijkt op de echet des hemels, wanneer Rê daar glanzend opgaat* [2]); deze tempel is *een wondervolle zaak, met oneindig veel gouden . . . . (?), vol van goud* [3]). — Een verwant denkbeeld vinden wij terug in de symboliek der obelisken die, zooals bekend is, bij den zonnekultus behooren [4]). Nu is het belangrijkste gedeelte van een obelisk het pyramidion aan den top; de rest is niet meer dan een zeer hoog voetstuk [5]). De inscripties wijzen er steeds nadrukkelijk op dat *het pyramidion verguld is*, dat het *een berg is, geheel van goud gemaakt* [6]). — Ten slotte noem ik een paar eigenaardige uitdrukkingen. Zij beschouwden het goud als gestold zonnelicht, en de zonnestralen als vloeibaar goud of liever als gouddamp. Het goud wordt de emanatie, *het uitvloeisel (rḏw) van Rê* genoemd; tot den gestorvene wordt b.v. in het balsemingsritueel gezegd: *krijg uw vingers van goud en uw nagels van electrum* (weer *pars pro toto*); *de vloeistof van Rê*

---

1) Urk. IV 1150, 14 f.

2) Vgl. Spiegelberg, Recueil 20, 37—54.

3) Bouriant, Recueil 13, 171—173.

4) Pianchi-stele r. 104. Vgl. Jéquier, Sphinx 16, 112: „Leur présence doit attirer les rayons solaires dont ils sont le symbole et les faire converger sur l'autel devant lequel ils sont dressés". Dat is wel wat mechanisch uitgedrukt, maar wijst terecht op het verband met het zonnelicht.

5) Vgl. onze vuurtorens. De bedoeling van dat hooge voetstuk is misschien om het pyramidion (*de gouden echet*) symbolisch — dat wil voor hen zeggen: *realiter* — te maken tot een *echet des hemels;* daarom wordt b.v. gezegd van Hatšepsut's *obelisken — vervaardigd met zeer veel electrum, de beide landen bestralend gelijk de zon* — dat *hun toppen den hemel bereiken* (Urk IV 357, 6 sq.; 365, 2). Vgl. blz. 32.

6) Urk. IV 365, 12.

dringt in u door, evenals in de ledematen van Osiris [1]). — Op een stele van Amenophis III lezen wij: *Wanneer gij glanzend opgaat in de echet des hemels, dan straalt zij door het goud van uw gelaat* [2]), d. i. door het licht.

Goud is dus de stof waaruit de zonnegod (zijn gedaante, gelaat, ziel, hart, enz.) bestaat. Wanneer nu van iemand wordt gezegd dat hij *van goud* is, dan beteekent dit dat hij bestaat uit goden-materie, dat hij van goddelijke constitutie is. Wie *van goud* is, bezit het wezen van Rê, want het goud is *Rê's emanatie*.

En waarin bestaat het eigenaardige van die goddelijke constitutie? Welke is de karakteristieke eigenschap van de goden en speciaal van Rê, die toegekend wordt aan dengene die *van goud* is? Het is dit, dat zij *eeuwig leven* [3]) bezitten, dat *onvergankelijk* is; want het is in den dood ingegaan doch daaruit zegevierend weer verrezen, en heeft zoodoende zijn superioriteit bewezen boven alle macht des doods. Het duidelijkst komt dit uit bij den zonnegod Rê, die *eeuwig leven heeft* en *eeuwig leven geeft* [4]): in het doodenrijk, de *duat*, waar de oorsprong des levens is, vindt hij kracht tot *eeuwige vernieuwing*, tot zich steeds herhalende verjonging; telken morgen *overwint hij* dan ook *de machten der duisternis* wanneer hij *glanzend opgaat*, licht en leven in zich dragend en

---

1) Maspero, Mémoire sur quelques Papyrus du Louvre (Paris 1875) p. 18 sqq. (Pap. Boulaq I 7, 16 sq.). Recueil 2,3 27 sq.

2) L D. III 72, 3.

3) Vgl. blz. 31.

4) *Dj ʿnḫ* duidt beide aan; het is = *met ιeven begiftig*[*en*]*d*. Zie blz. 91[5]; 93. Het is echt aegyptisch om zoo'n tweezijdig denkbeeld, met een actieven en een passieven kant, in één (ideographisch geschrevene) formule vast te leggen.

aan de stervelingen brengend. Dan *straalt het goud van zijn gelaat*, en *zijn blik schenkt leven.*

Het goud, als metaal van Rê, vertegenwoordigt dus, voor het aegyptisch besef, de onvergankelijkheid[1]), het leven dat niet te gronde gaat, maar den dood overwint. Eigenlijk is „vertegenwoordigt" te zwak uitgedrukt, te modern-westersch. Het goud is *de emanatie van Rê*, het heeft dus deel aan zijn wezen. *Het beeld van Rê is een beeld van goud*[2]). Deze uitdrukking moet niet verstaan worden naar onze opvatting van hetgeen een beeld is: voor ons besef is een beeld niet identisch met het afgebeelde. Voor hun „prelogisch" bewustzijn staat de zaak anders: het beeld „is" het afgebeelde. Weliswaar op mystieke wijze, maar daarom toch niet minder reëel. Geen symbolisch verband, doch een werkelijke „identiteit"[3]). En dus ligt, om het zoo eens uit te drukken, aan den titel *de zon van goud* een „analytisch oordeel" ten grondslag. Tot den koning, die aan het wezen van Rê deel heeft — want *hij is de zoon van Rê, zijn levend beeld op aarde*[4]) — wordt kortweg gezegd: *gij zijt goud*[5]). Uit dit alles blijkt duidelijk: Rê is goud. Maar ook omgekeerd: wat goud is heeft deel aan het wezen van Rê. En nu is Rê de god *die zich eeuwig vernieuwt*, die in den dood gaat, maar daaruit met verjongde levenskracht *glanzend opgaat*, *die leeft van eeuwigheid tot eeuwigheid.* Tevens is Rê de god *die leven geeft* en *die in het leven behoudt*, *die de menschen voortbracht*

1) Dat de Aegyptenaren geen andere geelkleurige stof gekozen hebben, zal wel samenhangen met de duurzaamheid van het goud.

2) Doodenb. (Lepsius) 133, 4 en 7.

3) Lévy-Bruhl, loc. cit. p. 41—45; 80 sq.

4) L D. III 87 *a*.

5) Urk. IV 96, 6. Vgl. blz. 75².

en de dieren schiep, die het gras doet ontstaan voor de kudden en den vruchtboom voor de menschen [1]).

Wat *van goud* is bezit dus onvergankelijkheid, en heeft tevens levendmakende kracht in zich [2]). In deze voorstellingen vinden verscheidene riten van den Osiris-kultus en verwante gebruiken hun verklaring. Ik moet mij hier tot enkele aanduidingen beperken en voor het overige verwijzen naar de reeds meer aangehaalde verhandeling van Prof. MORET [3]). Bij die riten denk ik o. a. aan het vergulden van het gelaat van den gestorvene; aan sarcophagen *met gouden gelaat*, *mummies die geheel met goud bedekt waren*, *lijkkisten die van binnen en van buiten bekleed waren met goud* [4]); aan de *beelden van goud* die in de grafkamer geplaatst werden; aan de talrijke gouden amuletten [5]) die door den koning vaak als *goud der dapperheid* of *goud der gunst* werden uitgedeeld — soms in groote hoeveelheid, zoodat de omstanders over zulke bevoorrechte gunstelingen des konings jubelden: *zij zijn menschen van goud geworden* [6]). Door magische middelen kon de gestorvene *zich veranderen in een gouden valk*, en, aldus een onvergankelijk goddelijk bestaan erlangd hebbende, *eeuwig leven* genieten *evenals Rê*, *te midden van zijn broeders de goden*, *de zielen (b'w) van goud* [7]). In dit verband moet ook genoemd worden *het gouden huis* waarvan, ook in den Osiris-kultus [8]),

1) Vgl. ERMAN, Religion S. 74.
2) Zie blz. 79[1].
3) MORET, Recueil 23, 23—32.
4) Zie CAPART, Ägypt. Zeitschr. 45, 21.
5) MORET, loc. cit. p. 29. Het citaat is uit den Pap. Amherst.
6) ERMAN, Ägypten S. 612; 175 f.; SETHE, Ägypt. Zeitschr. 48, 143 ff.
7) MORET, loc. cit. p. 29.
8) WRESZINSKI, Ägypt. Zeitschr. 45, 119 f.; Doodenb. (NAVILLE) 160, 6.

meermalen sprake is; voorts *de gouden zaal* waar *de groote troon* des konings stond, in het diepst gelegen deel van het paleis [1]) (ook in den graftempel).

Die beteekenis van het goud als „levensmetaal" wordt duidelijk uitgesproken. Als voorbeeld noem ik een passage uit het balsemingsritueel, waar tot den gestorvene, die met den overleden koning (d. i. in dezen tijd met Osiris) wordt vereenzelvigd, gezegd wordt: *Horus* (Harsiêsis) *heeft goud tot [ìw = r] uw ledematen gemaakt, hij heeft uw kleur met goud bepaald, uw ledematen door electrum sterk gemaakt — opdat gij altoos leeft en u eeuwig verjongt .... Gij gaat glanzend op als goud, gij schijnt als electrum, uw vingers schitteren door fijn goud: uw koningschap ... is bestendig* [2]). En zoo zegt Ptaḥ Tatenen in een zegenspreuk tot Ramses II: *ik heb u aangesteld als koning tot in eeuwigheid, als heerscher voor altoos; ik heb uw ledematen van electrum gemaakt; .... ik heb u het goddelijk ambt gegeven, om als Ne-sut-bit te heerschen over de beide landen* [3]).

De beteekenis van den *Hor-nub*-titel wordt zoodoende duidelijk. De koning is een *Horus van goud*, d. w. z. die één van wezen is met Rê [4]). Wat *van goud* is, bezit leven onvergankelijken aard; *hij is gezond (wḏꜣ) evenals Rê;* de *Horus van goud* bewijst zijn spontane levenskracht door in den dood te gaan en weder te verrijzen, *evenals Rê*. De *Horus van goud* bezit het absolute leven, dat de beide momenten („dood" en

---

1) B.v. in de Sinuhe-geschiedenis.

2) Zie blz. 79; 99. Vgl. Urk. IV 339, 17—340, 1.

3) L D. III 194, 9 sq.

4) Sedert het begin der 12de dynastie luidt de *Horus*-titel vaak *Horus-Rê*. Domitianus heeft als *Hor-nub*-titel: *Horus-Rê van goud*. Vgl. ook het veel voorkomende *Rê Harachte*.

„leven") in zich heeft opgenomen. Hij vertegenwoordigt niet alleen de levenszijde maar ook de doodszijde van het universum. Mythologisch uitgedrukt: hij is niet alleen Horus, maar tevens Seth [1]).

De *Horus van goud* bezit *het eeuwige leven;* hij heeft den dood overwonnen. Bij dit laatstgenoemde denkbeeld kon de ptolemaeïsche interpretatie met recht aanknoopen [2]). Horus is de god die den dood — voorgesteld door Seth, *zijn broeder* of tegenhanger, die tegelijk zijn typische tegenstander, *zijn vijand* [3]) is — overwonnen heeft en telkens weer overwint.

Een vraag doet zich echter voor. Het denkbeeld van het absolute leven wordt reeds in de drie eerste titels van het protocol op verschillende wijzen uitgedrukt. Waarom voegt men nu, in den loop van de 3de (?) dynastie, een nieuwen titel er bij, waarin nadruk wordt gelegd op het feit dat Horus (Haroêris) één van wezen is met Rê?

Een eventueel antwoord op deze vraag laat zich niet isoleeren van een reeks verschijnselen, die zich in dienzelfden tijd voordoen, en die nu ter sprake komen bij de behandeling van den laatsten titel: *Si-Rê.*

---

1) Zie blz. 55 v.
2) Zie blz. 70.
3) Pyr. 578 *b*, 587 *b*. — Vgl. blz. 67.

V. — De Si-Rê-titel.

Deze titel beteekent *de zoon van Rê*. Er bestaan geen eigenlijke varianten (zie echter noot 2); altijd wordt hij geschreven met de ideogrammen voor *zoon* en voor *zon*. Over de bijbehoorende cartouche vergelijke men blz. 56 vv.

Aanvankelijk wordt *Si-Rê* niet als titel gebruikt, maar als vrij epitheton, zonder bepaalde plaats in het protocol. Het oudste voorbeeld van *Si-Rê* is in een zegel-inscriptie van Menkurê (4de dyn.) [1]). Daarna komt het voor bij drie koningen van de 5de en bij drie van de 6de dynastie [2]).

Een aparten *Si-Rê*-naam wordt misschien door Neferirkerê (5de dyn.) gedragen: Kakai; maar dit oudste voorbeeld is niet absoluut zeker omdat de titel er niet bij staat. Met den titel er bij vinden wij een *Si-Rê*-naam bij Ne-user-rê Ini en Dedkerê Isesi — en voorts geregeld van af Merirê Phiops I, den derden koning van de 6de dynastie.

Als eigenlijke titel gevolgd door een aparte cartouche met naam komt *Si-Rê* het eerst voor bij

---

1) NEWBERRY, Scarabs (London 1906) V 3.

2) Ne-user-rê, Dedkerê, Unas; Teti, Phiops I en Phiops II (Pyr. 7 *b*). Zie MEYER, Geschichte S. 190. De vier laatstgenoemde koningen plaatsen soms *Si-Rê* in de cartouche: Ägypt. Zeitschr. 46, 13[5]; vgl. blz. 58; dan staat soms *Ne-sut-bit* er vóór. Meermalen wordt *de zoon van Rê* vervangen door *de schoone god* (*nṯr nfr*). — Ook BORCHARDT, Ägypt. Zeitschr. 36, 13 constateert dat de benaming *Si-Rê* „nach PETRIE's bisher unwiderlegter Ansicht (History I 69) ... erst mit der 5. Dynastie sich einbürgert."

Achthoës (begin 9[de] dyn.)[1]). Tot in de 11[de] en de 12[de] dynastie toe staat de titel nog verscheidene malen in den koningsring; soms staat de bijbehoorende naam naam ook geheel zonder cartouche.

Al zijn de eerste sporen van den *Si-Rê*-titel eenigszins zwak, en al is deze titel niet vóór het thebaansche rijk in geregeld gebruik, toch deed het denkbeeld, dat aan dezen titel ten grondslag ligt, zich waarschijnlijk lang vóór het Midden-Rijk gelden.

Voor dit vermoeden spreekt het feit dat, sedert de 3[de] dynastie allerlei veranderingen aan het licht treden. Wel mogen wij niet beweren dat de verschillende nieuwe dingen in den thinietischen tijd niet aanwezig zouden zijn geweest, zij het dan ook in latenten toestand. Zelfs doet zich een paar keeren een enkel verschijnsel terloops voor, dat er op wijst dat het nieuwe der memphietische periode wortelt in de toestanden van den voorafgaanden tijd[2]). Maar die veranderingen zijn binnen tamelijk kort bestek in grooten getale waar te nemen. En de voor dezen archaïstischen tijd meest bevoegde historici — ik noem nu slechts MEYER, SETHE en WEILL — aarzelen geen oogenblik om bij de 3[de] dynastie het begin van een nieuwe periode te constateeren.

Ik zal eenige concrete bewijzen noemen.

De aegyptische traditie zelf was zich volkomen bewust van het feit dat met Zoser een nieuwe periode

---

1) MASPERO, Bulletin des Musées II 38; BUDGE, l.l. I 42.

2) B. v. Udimu noemt zich *de uraeus van goud* (blz. 65); in de 2[de] dynastie komt een Horus Rê-nib voor; ook misschien een koning Neferkerê (zie echter blz. 88 [1, 3]). Vgl. WEILL, Origines p. 427 sq. Het is zeer wel mogelijk dat „de Neferkerê der 2[de] dynastie" identisch is met den gelijknamigen koning van de 3[de].

begon: bij hem is, in den Turijnschen koningspapyrus, het eerste rubrum aangebracht — terwijl dat niet eens bij Menes geschied is. Zoser is dan ook degene die de residentie naar het Noorden verplaatst en „met de tradities der Thinieten definitief gebroken heeft". Deze wellicht wat sterke uitdrukking van MEYER [1]) is in ieder geval dichter bij de waarheid dan hetgeen BREASTED zegt, volgens wien de verandering eigenlijk alleen een verhuizing der koninklijke familie beteekent [2]). Het zwaartepunt van het rijk is toen dus bij Memphis en derhalve ook in de nabijheid van Busiris en Heliopolis komen te liggen; niet alleen in politiek maar ook in godsdienstig opzicht (wat voor de Aegyptenaren trouwens één is). Ik praejudicieer niets omtrent de prioriteit van het een of het ander. Ik constateer alleen dat in deze periode verschillende wijzigingen zijn waar te nemen op staatkundig èn op religieus terrein.

Over de veranderingen op politiek en op maatschappelijk gebied verwijs ik naar de aangehaalde werken van MEYER (S. 181 f.; 206) en van BREASTED-RANKE (S. 120 f.).

Een der merkwaardigste dingen is wel dat, voor zoover wij kunnen zien, de *Horus*-religie [3]) wat meer op den achtergrond komt te staan: de *Horus-dienst* wordt na de 2de dynastie niet meer in de officiëele annalen (Palermosteen) vermeld. En het schijnt dat de *Rê*-religie zich langzamerhand uitbreidt; althans neemt zij in de oorkonden een breeder plaats in.

Zoser draagt b. v. verscheidene epitheta van het

---

1) Geschichte S. 135; 157.

2) BREASTED-RANKE, Geschichte Ägyptens (Berlin 1911) S. 106. Trouwens, een verandering van woonplaats was niet iets onbelangrijks — vooral waar het den koning gold —, voornamelijk om godsdienstige redenen.

3) Vgl. blz. 16 v.

genre, dat in de heliopolitaansche theologie vaak wordt gebruikt: *Neteri-er-chet van goud*, *Zoser van goud*, *de zon van goud* (zie blz. 65 v.) [1]. Hij is ook de eerste, die een graf in pyramide-vorm bouwt: de trappen-pyramide van Sakkara. Gelijk bekend is hangt de pyramide met den zonnekultus nauw samen. Of de vorm der pyramide al dan niet aan dien van het zodiakaallicht ontleend is, laat ik in het midden. Maar de Aegyptenaren zagen verband tusschen de zon en de pyramide, reeds blijkens een benaming van deze laatste: *echet*. Ook de woorden op den sluitsteen der pyramide van Amenemhet III wijzen daarop: de koning *aanschouwt de schoonheid*, d. i. de schoone verschijning *der zon*, *den heer der echet*, *wanneer deze over den hemel vaart* [2]. En dat bij een en ander de zonnegod Rê bedoeld is, blijkt uit de obelisken (vgl. blz. 78), die in de straks te noemen Rê-tempels der 5de dynastie het godenbeeld vervangen. — In Zoser's tijd ondergaat ook de bouwstijl, die niet los is van godsdienstige motieven, min of meer ingrijpende veranderingen [3]. Over deze wijzigingen, in het bijzonder ten opzichte van de inrichting der graven, kan ik hier eveneens volstaan met een verwijzing naar de geschiedschrijvers dezer periode [4].

Ook na Zoser en de 3de dynastie treffen wij allerlei nieuwe dingen aan.

---

1) *In abstracto* redeneerende zou men kunnen betoogen dat deze epitheta ook bij den zonnegod Haroêris passen. Maar zoo'n algemeen gezegde heeft geen kracht tegenover het geheel der concrete argumenten die voor de uitbreiding der *Rê*-religie pleiten. Vergelijk ook hetgeen gezegd is over het verband tusschen Rê en goud, blz. 77—80.

2) SCHÄFER, Ägypt. Zeitschr. 41, 84 f.

3) Over het conservatisme (ook in den bouwstijl) en zijn motief zie LÉVY-BRUHL, loc. cit. p. 34—37.

4) MEYER, Ägypten zur Zeit der Pyramidenerbauer (Leipzig 1908) S. 10; Geschichte S. 158. WEILL, Origines p. 364 sqq.; 411 sqq.; 453 sqq.

Chaba, Zoser's opvolger (? blz. 64[2]), is de eerste van wien een *Hor-nub*-titel in den klassieken vorm bekend is.

Sanacht Neferkerê is een der eerste koningen wier *Ne-sut-bit*-naam met *Rê* gevormd is. Misschien behoort Nebkerê nog tot de 3[de] dynastie[1]). In ieder geval komt nu de gewoonte op om een *Ne-sut-bit*-naam met *Rê* aan te nemen, die aan den koning[2]) een eigenschap van *Rê* toekent of hem op een andere wijze met *Rê* in verband brengt. Deze traditie handhaaft zich, behoudens enkele uitzonderingen[3]), in al de volgende dynastieën.

De eerste cartouche wordt waarschijnlijk aangetroffen bij Nebkerê[4]). Volgens de zienswijze der Aegyptenaren bestond er nauw verband tusschen de zon en den koningsring — zie blz. 57; voorts zijn het juist de met *Rê* samengestelde *Ne-sut-bit*-naam en de *Si-Rê*-naam die in den koningsring staan.

---

1) MEYER, Geschichte S. 159. — Het schijnt dat in den eersten tijd Rê soms kon worden weggelaten (vgl. Chnum-Chufu = Chufu): Nebka = Nebkerê, Neferka = Neferkerê; r^c werd dan soms met „de verticale streep" aangeduid. Veel is hier nog onzeker. Manetho's 2[de], 3[de] en 4[de] dynastieën bevatten tal van doubletten; zoo ook de lijsten van Abydos en Sakkara — althans in de oudste periode. Daarom verdient het geen aanbeveling om, gelijk wel gebeurt, dergelijke lijsten tot uitgangspunt te nemen, zonder nauwkeurige critische vergelijking. Het dynastieën-stelsel past voor den thinietischen tijd en het begin van het Oude Rijk in het geheel niet. Zie noot 3.

2) Vgl. MÜLLER, Orientalist. Lit.-Zeitung 12, 3 ff.

3) De voornaamste uitzonderingen (vgl. blz. 44) zijn: Ḥuj (3[de] dyn.), Snofru en Cheops (4[de] dyn.), Unas (5[de] dyn.) en Teti (6[de] dyn.). De andere uitzonderingen behooren tot dit type van namen, òf het zijn samenstellingen met *Horus* (dus archaïsmen?). De jongere traditie, bij Manetho, tracht het aantal *Rê*-namen te vermeerderen, b.v. Χαίρης, Νεφερχέρης en Χενερής in de 2[de] dynastie. Maar deze dynastie is in allerlei opzichten een der lastigste cruces der oud-aegyptische geschiedenis, veel meer dan de 1[ste] thans is. — Te betreuren is, dat MEYER, althans voor de thinietische periode, niet radicaal heeft opgeruimd met die gedwongen indeeling, die door het getuigenis der monumenten uit dien tijd beslist weersproken wordt. Zie noot 1 en WEILL, Origines p. 166[1].

4) Zie blz. 56 v.

In de 4de en de 5de dynastieën zet die algemeene wijziging zich voort. Werd in vroeger tijd steeds gesproken van *het Zuiden en het Noorden*, thans is het overwicht van Neder-Aegypte zoo toegenomen dat, tot aan de 6de dynastie toe, de volgorde nu steeds omgekeerd wordt: *het Noorden en het Zuiden* [1]).

Het is de tijd waarin de koningen hun reusachtige pyramiden bouwen, hun *echet*'s, die met den *Rê*-kultus samenhangen. Dit verband komt vooral duidelijk uit in de eigenaardige *Rê*-tempels van de koningen der 5de dynastie, zooals die van Ne-user-rê, te Abu-Gurâb bij Abusir [2]). Die *Rê*-tempels zijn vermoedelijk nabootsingen van den overouden *Rê*-tempel te Heliopolis [3]).

De steeds toenemende invloed van den *Rê*-dienst is ook waar te nemen in de benamingen der koningen. Ik wees er al op dat de *Ne-sut-bit*-namen in dezen tijd samengesteld worden met *Rê*. — In dit verband moet waarschijnlijk ook de uitdrukking *neter nefer* (*nṯr nfr*) d. w. z. *de schoone god* genoemd worden. Tot nu toe heette de koning, voornamelijk wanneer hij beschouwd werd als de overwinnaar zijner vijanden — *de groote god*. Dit epitheton ontvangt hij b. v. in de Sinaï-inscripties, waar de koning optreedt als degene *die de Aziaten verslaat* of *de woestijnbewoners bedwingt*. Nu hebben zulke uitdrukkingen weliswaar in de eerste plaats betrekking op de gevechten met de bergstammen van het Sinaï-schiereiland, waar de Aegyptenaren de steengroeven exploiteerden. Maar het is niet zonder beteekenis dat de koning in de bijbehoorende reliefs

---

1) Sethe, Ägypt. Zeitschr. 44, 15.

2) Borchardt, Das Rêheiligtum des Ne-user-rê (Leipzig 1905); Meyer, Geschichte S. 190 f.; Erman, Religion S. 54 f.; vgl. Capart, RHR. 54, 12.

3) Vgl. ook het bekende „sprookje van den Pap. Westcar”.

gewoonlijk afgebeeld wordt met de witte kroon: de overwinning op *de Aziaten* en op *de woestijnbewoners* is een typisch specimen, een bijzonder geval van de algemeene overwinning, die de koning *qualitate qua* steeds behaalt en behalen moet op *al zijn vijanden.* Hij is *de groote god*, *de eenige*, *de zon*, *die* de machten der duisternis *overwint.* — Maar voortaan heet hij *de schoone god* (*neter nefer*), terwijl dan de benaming *de groote god* voor de „gewone'', de eigenlijke goden — zooals Rê, Horus, Amon, enz. — gereserveerd blijft. Gewoonlijk wordt *neter nefer* vertaald als *de goede god.* Nu is het zonder twijfel waar dat het woord *nefer* beide beteekenissen heeft: *schoon* en *goed.* Maar *neter nefer* wordt gebruikt in verband met het *glanzend opgaan* (*ḫʿj*) van den koning, wanneer deze zich in vollen luister en glorie vertoont aan de oogen der menschen. Dit woord *cha* komt, in betrekking tot den koning, reeds in den oudsten tijd voor. Het zal uitvoerig besproken worden bij de kroning; maar thans wijs ik er op, dat *cha* het aangewezen woord is om de *verschijning* van den koning als zonnegod aan te duiden. In Ichnaton's beroemde Aton-hymne lezen wij: *gij gaat schoon op (ḫʿj-k nfr) aan den horizon des hemels*[1]); .... *gij vervult alle landen met uw schoonheid (nfr-w-k)*, d. w. z. met uw stralend licht. In de pyramidenteksten wordt de verrijzende zon begroet met deze woorden: *heil u*, *o Rê*, *met uw schoonheid*[2]). Naar aanleiding van de troonsbestijging van Sethos II is een lied gedicht waarin o. a. de volgende regels voorkomen: *neig uw gelaat tot mij*, *o zon*, *die verrijst (wbn) en de beide landen verlicht met schoon-*

---

1) *Gij komt te voorschijn uit het hemelpaleis?*
2) Pyr. 706*a*.

heid; .... gij zijt als de gedaante van uw vader Rê die aan den hemel verrijst; uw stralen dringen binnen in de holte (ḳr-t)[1], *geen plaats is er die verstoken is van uw schoonheid*[2]. Soms krijgt *schoonheid* een nog concreter beteekenis dan *lichtstralen*, nl. *de* zichtbare *verschijning*, *de gedaante*. Zoo heet een tempelboot waarin het godenbeeld zich bevindt: *degene die de schoonheid* van den god *draagt*[3]. Zelfs wordt gezegd dat de god *de schoonheid* van den koning *omhelst*[4].

In verband met deze gegevens moet de uitdrukking *neter nefer* worden verklaard, die zoo vaak gebruikt wordt waar sprake is van het overwinnend optreden des konings, van zijn verschijning in macht en majesteit. Het is duidelijk, dat *nefer* dan niet betrekking heeft op een zedelijke eigenschap, maar op de voor het oog waarneembare gestalte van den zegevierenden zonnegod, die de machten der duisternis verslagen heeft. Dus *nefer* is hier *schoon*, niet *goed*[5].

De benaming *de schoone god* moet dus in verband worden gebracht met de (opgaande) zon. Maar hiermede is de eigenlijke beteekenis van *neter nefer* nog niet voldoende bepaald. Immers: het is nog niet duidelijk waarom dit epitheton pas in den memphietischen tijd in gebruik komt, en hoogstwaarschijnlijk met de verschillende wijzigingen uit deze periode samenhangt.

Hier geeft de uitdrukking, die de tegenstelling van *neter nefer* vormt, eenig licht. *De schoone god* staat

---

1) Het doodenrijk; vgl. *nbw ḳrr-t = de dooden*: Doodenb. (NAVILLE) 15 B II.

2) Vgl. ERMAN, Ägypten S. 103; GRÉBAUT, Hymne à Amon-Ra (Paris 1874) p. 265 sq.

3) *Wṯs nfrw:* Urk. IV 98, 1.

4) B. v. BREASTED, Records III 30 (vgl. 28).

5) Misschien kan soms aan een woordspeling tusschen *schoon* en *goed* gedacht worden. Vgl. blz. 79[4] en 93.

namelijk tegenover de benaming *de groote god.* Deze benaming wordt gebezigd om uit te drukken, dat (indien ik het, duidelijkheidshalve, eens in onze terminologie mag weergeven) het moment der transscendentie in de godsvoorstelling den nadruk ontvangt: *de groote, de mysterieuze god* is de god in het Jenseits (vgl. blz. 57), — in tegenstelling met den god die zich *in zijn schoonheid*, dus met een zichtbare gedaante, vertoont. Het hier gebruikte woord voor *groot* (*ᶜ ᵓ*) heeft vaak de nuance van ons *grootsch*; het wordt, evenals het semasiologisch verwante *špšš* = *verheven, heerlijk*, niet zelden toegepast op voorwerpen, plaatsen, gebeurtenissen, enz. welke met het Jenseits in nauw verband staan. Nu mag uit deze nuanceering van beteekenis niet te veel worden afgeleid. Maar toch is het niet zonder belang dat wij een dergelijke tegenstelling later bij de bespreking van den naam zullen ontmoeten. Hier kan ik slechts een enkele aanduiding geven. Iedere (?) Aegyptenaar droeg minstens twee namen: *een schoonen naam* en *een grooten naam. De schoone naam* mocht algemeen bekend worden gemaakt, om in het dagelijksch leven gebruikt te worden. *De groote naam* daarentegen, ook wel *de ware naam* geheeten (zie b. v. blz. 14) werd meer geheim gehouden en alleen bij plechtige gelegenheden en in officiëele documenten gebezigd. *De schoone naam* is dus de openbare naam, evenals *de schoone god* de openbare god is. En *de groote naam* is de eigenlijke, *de ware naam*, evenals *de groote god* de eigenlijke, transscendente god is. — Alleen moet ik opmerken dat het parallelisme in het Aegyptisch minder zuiver is dan in de vertaling. Want in *de groote naam (rn wr)* is een ander woord voor *groot* gebruikt dan in *de groote god (nṯr ᶜ ᵓ)*. Er moet

worden aangenomen dat er eenig verschil in beteekenis tusschen beide woorden bestaat, want zij komen, reeds in zeer oude teksten, naast elkander voor *(wr = groot*, ʿʾ = *grootsch).* Maar dat neemt niet weg dat *wr* toch *groot* beteekent. En zoo blijft de tegenstelling: *de groote naam* naast *de schoone naam*, merkwaardig met het oog op de tegenstelling: *de groote god* naast *de schoone god.*

En dat te meer, omdat er een woord *nefer = jong* bestaat. In de oudste orthographie bestaat geen verschil in spelling tusschen de woorden voor *jong* en voor *schoon*, *goed.* Die woorden zijn dan ook vermoedelijk in den grond der zaak identisch, of althans nauw verwant. Deze adiectieven *nefer* zijn de aanduiding van eenige voortreffelijkheid, zoowel in physiek opzicht (krachtig, frisch: *jong*) als ook in aesthetisch en in ethisch opzicht (*schoon* en *goed*). En nu is het echt aegyptisch[1]) om, in de ideographisch geschreven uitdrukking *neter nefer = de schoone god* tegelijkertijd te zien een aanduiding van *den jongen god.* (Zoo'n woordspeling tusschen *schoon* en *jong* blijft, met het oog op de aegyptische denkwijze, ook dan nog zeer aannemelijk, wanneer de beide woorden *nefer* niet identisch of zelfs ook niet verwant waren). *De jonge god* is dan de „zoon-god," tegenover den vader die *de groote god* is. — Hier staan wij voor de tegenstelling „zoon"— „vader". Door deze opmerking keer ik weder terug tot het op blz. 85 uitgesproken vermoeden.

Bij de opkomst van het memphietische rijk heb ik nl. verschillende veranderingen geconstateerd, die er min of meer duidelijk op wijzen dat de invloed der heliopolitaansche theologie zich toen deed gelden.

---

1) Zie blz. 79[4] en 91[5].

In dienzelfden tijd vindt men de eerste sporen van den *Si-Rê*-titel (vgl. blz. 83). Het ligt voor de hand, om dezen titel met bovengenoemde wijzigingen in verband te brengen.

Het opkomen van den *Si-Rê*-titel is zelf zoo'n verandering. Want daarin wordt de verhouding tusschen den koning en den god anders geformuleerd dan in den *Horus*-titel. Onder de Thinieten is de koning = *Horus* (Haroêris), d. w. z. de zon[negod]. Onder de latere Memphieten en daarna is hij, in het officiëele protocol, niet *Rê* — gelijk men zou verwachten naar analogie van *Horus*[1]) — maar *de zoon van Rê*, de zoon van de[n] zon[negod].

Om na te gaan wat dat verschil van formuleering inhoudt, moeten wij onderzoeken hoe de Aegyptenaren zich de verhouding tusschen vader en zoon dachten.

Men heeft wel eens gemeend dat de woorden *vader* en *zoon*, evenals in verschillende semietische talen[2]), zoo ook in het Aegyptisch, de aanduiding konden zijn van eenig verband van algemeener aard dan de bloedverwantschap. Zoo wordt een bepaalde ziekte genoemd *de vader van het gezwel*[3]); een slang heet *de zoon der aarde*, terwijl omgekeerd Geb, de aardegod, meermalen wordt aangeduid als *de vader der slang*[4]); op dergelijke wijze is *de kinderen van den opstand*[5]) een omschrijving voor „de rebellen".

---

1) Immers: Horus = *de hooge (god)*, d. i. de zonnegod; Rê = *de zon*.

2) Vgl. o. a. ROBERTSON SMITH, Kinship and Marriage in Early Arabia (London 1903) p. 16 sqq.; 139 sqq. en elders.

3) ERMAN, Aus den Papyrus der königl. Museen (Berlin 1899) S. 78.

4) In de slangen-bezweringen (in de pyramidenteksten) komen deze uitdrukkingen herhaaldelijk voor, b.v. Pyr. 231.

5) BREASTED, Records IV 928; vgl. ERMAN, Ägypten S. 462.

Toch is dat niet juist. Want — om mij tot bovengenoemde uitdrukkingen te bepalen — in parallelisme met *de vader van het gezwel* staat *de broeder van het bloed*, *de vriend van den etter*. Met *de zoon der aarde* wordt wel degelijk bedoeld — en soms ook gezegd — dat de slang haar oorsprong heeft in de aarde. En de vertaling *de kinderen van den opstand* berust op een onjuiste lezing; er staat *de kinderen der vermoeide;* waarschijnlijk is het een zinspeling op een mythologisch verhaal [1]).

Hier en bij andere uitdrukkingen blijkt dat *vader*; *zoon*, enz. in het aegyptisch niet met die bijzondere nuanceering gebruikt worden, waarin *abu*; *mâru* (*bên*, *ibn*), enz. voorkomen [2]).

Toch meene men niet dat de Aegyptenaren zich de verhouding tusschen vader en zoon op dezelfde wijze voorstelden als wij plegen te doen. Zij hadden dienaangaande een eigenaardige opvatting, die ik nu aan de hand van verschillende voorbeelden zal trachten te beschrijven.

Eerst wil ik er, in het algemeen, op wijzen dat men het verband tusschen vader en zoon dacht als een „identiteit" in wezen.

---

1) Prof. ERMAN schrijft mij, als antwoord op mijn desbetreffende vraag: „Die *mśw bšṯ* sind als eine false Lesart erkannt (richtig: *mśw bdšt* = *Kinder der Matten*, von irgend einem Mythus). Auch *s*ꜣ hat immer nur die einfache Bedeutung *Sohn* im wirklichen Sinne". Vgl. de *mśw bdšw* uit cap. 17 van het Doodenboek (NAVILLE).

2) Het is trouwens niet buitengesloten, dat ook het eigenaardig semietisch gebruik van *vader* en *zoon* ten slotte teruggaat op een voorstelling die bij vele „primitieve" volken wordt aangetroffen, volgens welke de physieke medewerking van den vader bij de procreatie niet beslist noodzakelijk is (vgl. b.v. HERTZ, R H R. 62, 220—233, waar hij HARTLAND, Primitive Paternity bespreekt).

Deze voorstelling treffen wij ook elders aan. De oude Indiërs, bij voorbeeld, zijn een geheel ander volk dan de Aegyptenaren; en toch vertoonen zij, wat de zgn. primitieve voorstellingen aangaat, vaak verrassende overeenkomsten met de denkbeelden der Aegyptenaren. Dat geldt ook hier. Ten opzichte van de verhouding van vader en zoon wordt een typisch scherpe formuleering der oud-indische opvatting aangetroffen in een vaak geciteerden passus uit het *Mânavadharmaçâstra*[1]), waar gezegd wordt dat „de echtgenoot .... een embryo wordt en uit zijn eigen vrouw opnieuw wordt geboren." Vandaar dat hij kan worden aangeduid als „zijn eigen vader" of „zijn eigen zoon." — In een Veda-tekst heet het, dat aan den vader „een zoon, één van wezen met hem" (*putraḥ pratirûpaḥ*), geboren wordt. En elders: „vader, moeder en kind ..... vormen een drieheid en toch een éénheid."

Dat er een mystieke eenheid tusschen vader en zoon bestaat, blijkt voorts b. v. uit talrijke gebruiken (bij allerlei volken) naar aanleiding van de geboorte van een kind.

Vóór de geboorte moet de vader verschillende taboevoorschriften in acht nemen, om zijn kind voor velerlei gevaarlijke invloeden te vrijwaren en hem geen schade te berokkenen. De brahmaan laat, onder die omstandigheden, zijn baard groeien en onthoudt zich van bepaalde spijzen. In China, te Amoy, moet de toekomstige vader zeer voorzichtig wezen bij al zijn bewegingen.

Ook bij de geboorte worden allerhande gebruiken gevolgd, welke op de bovengenoemde voorstelling van

---

1) Zie NEGELEIN, Archiv für Religionswiss. 6, 320 ff. In dit artikel worden talrijke parallelen (ook bij andere volken) genoemd. — Vgl. TYLOR, Primitive Culture (London 1903) II 3—6.

een mystieke eenheid berusten. Ik noem hier slechts de bekende gewoonte der *couvade*, waarbij de vader zich laat verplegen alsof hij de kraamvrouw was.

En ook later bestaat er een nauwe physieke band, een levenseenheid tusschen vader en zoon. Feitelijk zijn beiden „identisch" — wel te verstaan: in de „prelogische" beteekenis van het woord. Wanneer een jong kind (bij den Bororó-stam van Centraal-Brazilië) ziek is neemt de vader de medicijnen in, in de vaste overtuiging dat zijn zoon daardoor beter zal worden [1]).

De zoon is dus te beschouwen als de incarnatie (in letterlijken zin) van zijn vader. En iedere geboorte is dan eigenlijk een reïncarnatie. Wij hebben hierbij thans niet aan een reïncarnatie van voorouders of van overleden bloedverwanten te denken (wat vaak voorkomt [2]) — men denke slechts aan de naamgeving: de jonggeborene wordt b. v. naar den grootvader genoemd), maar aan de reïncarnatie van den nog levenden vader [3]). Wanneer b. v. de koning van Tahiti een zoon krijgt, dan moet hij den troon afstaan aan het kind (in wien hij eigenlijk herboren is); hij is voortaan slechts regent, zijn zoon is de ware koning [4]).

Misschien moet met deze opvatting een ander gebruik in verband worden gebracht. Soms namelijk verliest de vader, bij de geboorte van zijn eersten zoon, zijn naam, d. w. z. een deel van zijn wezen. Hij wordt dan niet langer bij zijn eigenlijken naam genoemd, maar staat dan voortaan bekend als „de vader

1) Zie voor deze geheele reeks van voorstellingen Lévy-Bruhl, loc. cit. cit. p. 296 sqq.; 301 sqq.

2) Zie over al deze quaesties Frazer, Taboo, passim.

3) Ibid. p. 398 sqq. Zie ook beneden.

4) Negelein, a. a. O. S. 328; Frazer, Dying God p. 190.

van die en die" [1]). De verklaring dezer benaming door de reïncarnatie-voorstelling is echter alleen dan mogelijk (niet: noodzakelijk), wanneer deze benaming niet gebruikt wordt vóór de geboorte van een kind of in een kinderloos huwelijk. In dit geval moet dat gebruik worden beschouwd als een gevolg van de vrees, dat de eigenlijke naam van den man te veel bekend zal worden [2]).

Hoe dit ook zij, de voorstelling van de mystieke identiteit van vader en zoon leidt onmiddellijk tot de opvatting dat de vader in zijn zoon herboren wordt. „Hence" — zegt FRAZER — „after the birth of a son the father is clearly in a very delicate position. Since he is his own son, can he himself, apart from his son, be said to exist? Does he not rather die in his own person as soon as he comes to life in the person of his son?" [3]). Hierdoor wordt begrijpelijk het eigenaardige denkbeeld, dat de geboorte van den eersten zoon voor het leven van den vader ernstig gevaar oplevert [4]).

Ook bij de Aegyptenaren worden allerlei analoge voorstellingen aangetroffen omtrent de wezensidentiteit van vader en zoon — ook wanneer er niet direct sprake is van den god en den koning. Maar ik neem thans, in verband met mijn onderwerp, alleen zulke voorbeelden, welke betrekking hebben op den god en den koning.

1) V. GENNEP, Les Rites de passage (Paris 1909) p. 67[1]; FRAZER, Taboo p. 331—334. — Vgl. de arabische kunja?

2) FRAZER, l. l., noemt voorbeelden van een kinderloos (of: nog kinderloos) huwelijk waar de echtgenoot genoemd werd „de oom van die en die" of zelfs „de vader van die en die".

3) FRAZER, Dying God, p. 188 sq.

4) HERTZ, R H R. 62, 229; V. GENNEP, loc. cit. p. 250.

In de pyramidenteksten wordt gesproken over vrouwen *die haar eigen vaders ter wereld gebracht hebben* [1]). Ook wordt gezegd dat de koning *ouder is dan zijn vader Rê*, dat *de moeder* des konings bij haren zoon *geconcipiëerd heeft en* daarna *den koning*-zelf *ter wereld heeft gebracht*. De koning is dus feitelijk *zijn eigen vader*, of zijn eigen zoon. Vergelijk hiermede de uitdrukking: *hij die zichzelf voortbrengt*, en de benaming van den koning: *de stier*, d. i. de gemaal *van zijn moeder* (waarbij deze voorgesteld is in de gestalte van een koe). En aangezien de koning eigenlijk een herhaling, een vernieuwing van den god is, daar spreekt het van zelf dat hij één van wezen is met dien god. Deze kern van de „zoon-idee" wordt in de aegyptische teksten tallooze malen en op allerlei wijzen uitgedrukt.

Ḥatšepsut verklaart van zichzelf: *ik ben in waarheid Amon's dochter die hem verheerlijk*. En daarom *prijzen haar* de hovelingen *wegens haar goddelijke eigenschappen* en zeggen: *gij zijt goddelijk, gij zijt de dochter van den god* [2]); *deze heeft aan u zijn ziel (bꜣ) gegeven*. Want *haar verwekte Rê, om voor zich in het leven te roepen een heerlijk zaad op aarde, tot heil der menschheid (r wḏꜣ n ḥnmm-t), zijn levend beeld: Ne-sut-bit Ḥatšepsut, het electrum der koningen* [3]). De god spreekt tot *den goddelijken koning: ik doe u heerschen, mijn geliefde zoon* [4]) *die het koningschap van Rê uitoefent*. De koning is *de zoon van den god, zijn geliefde, zijn eenige, het heerlijk deel van den heer des heelals* [5]). Amenophis II *is Amon's werkelijke zoon*,

1) Pyr. 141 *b*.
2) Urk IV 368, 15 f.; 340, 5; 258, 2.
3) Ibid. 244, 7 (vgl. 221, 10 ff.); 362, 4 ff. (vgl. blz. 79; 82[2]).
4) SPIEGELBERG, Ägypt. Zeitschr. 34, 1 ff. (regel 14); Urk. IV 618, 8.
5) BREASTED, Records IV 105; Urk. IV 361, 6 ff.

. . . . *één met hem* [1]), het heelal beheerschend. — Ramses II verklaart, in de groote Abydos-inscriptie [2]) (regel 43): *ik ben uit Rê voortgekomen;* en in dienzelfden tekst (regel 55) zeggen zijn hovelingen: *gij zijt Rê, want uw lichaam is zijn lichaam.* Elders heet het: *gij zijt Rê in het lichaam,* in levenden lijve, m. a. w. gij zijt de geïncarneerde god [3]). Ook zegt Ramses II tot *zijn goddelijken vader,* Ptaḥ Tatenen: *ik ben uw zoon, dien gij op uw troon hebt geplaatst; gij hebt mij uw koningschap verordend; gij hebt mij voortgebracht naar uw beeld en uw gedaante, die gij voor mij hebt verordend en geschapen* [4]). Niet minder duidelijk wordt die wezensidentiteit geformuleerd op den Rosette-steen: van Ptolemaeus V Epiphanes wordt gezegd ὑπάρχων θεὸς ἐκ θεοῦ καὶ θεᾶς.

Uit die identiteit van wezen vloeit voort dat, gelijk de god *van eeuwigheid* bestaat, ook zijn zoon reeds vóór den aanvang der wereld bestond. Over den zonnegod lezen wij, in een tooverformule uit later tijd [5]), dat hij ontstond *toen er nog geen hemel geworden was, en nog geen kruipend gedierte was geschapen.* En de koning, die als zoon van den zonnegod identisch is met zijn vader, is *van eeuwigheid* geworden. In een pyramidentekst, opgeteekend in het 3[de] millennium vóór Chr., staat letterlijk het volgende: *Phiops is door zijn vader Atum voortgebracht, toen er geen hemel bestond en geen aarde bestond, toen er geen menschen*

1) L D. III 65 *a*, 8 sq.; vgl. Urk. IV 385, 3.

2) Gauthier, Ägypt. Zeitschr. 48, 57; 59.

3) Kubbân-stele, regel 18.

4) L D. III 194, 30.

5) Erman, Religion S. 32 f. Natuurlijk is die tooverformule veel vroeger ontstaan.

bestonden en er geen goden voortgebracht waren, toen er geen dood bestond[1]). Misschien wordt iets dergelijks ook op een andere plaats in de pyramidenteksten bedoeld[2]).

En tal van eeuwen later heeft koning Ichnaton (hij leefde waarschijnlijk kort na Mozes) een hymne gedicht, waarin o. a. dit voorkomt:

Wees gegroet, bij uw verrijzen aan den horizon,
gij levende zon, heer der eeuwigheid.
Lof zij uwen opgang aan den hemel,
om de gansche aarde te verlichten met uw schoonheid.
Uw stralen zijn, rusten *op uw geliefden zoon.*
Uw hand heeft ontelbare kroningsjubilea[3]) *voor den koning,*
uw zoon, die voortkwam uit uw stralen[4]).
Gij verordineert hem uw tijdduur en uw jaren.
Gij hoort, hetgeen in zijn hart is.
Hij is uw geliefde, gij maakt hem gelijk aan de zon.
Wanneer gij verrijst, wordt hem eeuwigheid geschonken;
wanneer gij ondergaat geeft gij hem blijvenden duur.
Gij verwekt hem des morgens evenals uw eigen gestalten[5]),
gij vormt hem als uw emanatie, als de zon,
hem, *den heerscher der waarheid*[6]), *die te voorschijn kwam,* voortgebracht werd *van eeuwigheid,*

---

1) Pyr. 1466.

2) Pyr. 1040 sq.

3) *Ḥbw šd*, zie bij de kroning.

4) De koning is *de emanatie* van de zon, en wordt soms *het product der zonnestralen* genoemd. Elders vinden wij een aanduiding dat alles, de aarde en al wat daarop is, door de zonnestralen is geschapen. Afgezien van de pantheïstische emanatie-idee hebben wij hier misschien een verbinding van de terminologie der scheppingsmythe met die der dagmythe; vgl. over dit ook in Aegypte veel voorkomende parallelisme tusschen het begin der aeonen en het begin van den dag: HUBERT-MAUSS, Mélanges p. 202—207.

5) Soms heette de zon *Chepre des morgens, Rê des middags en Atum des avonds.* Zie ERMAN, Religion S. 10f.

6) In de theologie van Ichnaton zijn de begrippen *licht, waarheid* en *liefde* ten nauwste verwant. Ik kom hierop terug in een volgend deel.

den zoon van Rê, dragende diens schoonheid en aan hem offerende het voortbrengsel van diens stralen ....
Uw geliefde zoon plaatst waarheid voor uw schoon gelaat.
Gij verheugt u wanneer gij hem ziet,
omdat hij uit u is voortgekomen:
de zoon der eeuwigheid, die uit de zon[1]) *is voortgekomen,*
de ziel van zijn ziel, verblijdend het hart van de zon.
Wanneer hij verrijst aan den hemel,
verheugt hij zich in zijn zoon.
Hij omhelst hem met zijn stralen[2]),
hij geeft hem eeuwigheid als koning, gelijk de zon ....
Gij zijt eeuwig, o koning Ichnaton!
levend en welvarend zijt gij,
want hij heeft u verwekt[3]).

Uit het feit dat de koning de zoon van den god is volgt dus vooreerst, dat hij *een koning van zijn wezen*[4]) is, d. w. z. één van wezen met den god, dat hij derhalve deel heeft aan diens eeuwig bestaan. Maar daarmede is niet alles gezegd. Omdat hij de zoon van den god is, is hij ook bestemd om heerschappij te voeren over alles. De aegyptische teksten brengen herhaaldelijk dat zoonschap in onmiddellijk verband met des konings roeping tot heerschen.

Sesostris I drukt zich, in zijn bouw-inscriptie van

---

1) Men denke er aan dat met *zon (ìtn)* telkens ook de zonnegod bedoeld wordt: beide worden evenmin als in den oudsten tijd onderscheiden. Het woord *ìtn* vervangt, in deze periode, het woord *nṯr* = *god* (vgl. *ḥrw* = *god*, blz. 17; 30), Zie BREASTED, Records II p. 407 *e*; BREASTED-RANKE, a. a. O. S. 296.

2) In de afbeeldingen uit Ichnaton's tijd loopen de zonnestralen uit in handen, welke den koning en de zijnen omvatten of *leven* geven.

3) L D. III 107 *d*.

4) Zie beneden.

den tempel te Heliopolis, op de volgende wijze uit:
Hij, de zonnegod, *heeft mij voortgebracht*, *om te doen hetgeen hij deed*,
en om ten uitvoer te brengen hetgeen hij bevolen heeft te verrichten.
Hij heeft mij aangesteld als herder[1]) *van dit land;*
hij heeft mij gekend[2]), *die het land zou verdedigen*,
en heeft aan mij gegeven hetgeen hij beschermt ....
Ik ben een koning van zijn wezen,
een heerscher, *dien hij niet* ... (?); ....
Hij stelde mij aan tot heer der menschheid ....
hij droeg mij op te veroveren hetgeen hij heeft veroverd[3]) — d. i. de gansche wereld, welke de zonnegod met zijn stralen omvat.

In het zegelied ter eere van Thutmosis I (vgl. blz. 54) vermeldt de dichter dat *de einden der aarde* (*ḏrw t'*) *tot zijn gebied gebracht* zijn; *zijn zuidelijke grens* loopt *tot aan* Nubië, *zijn noordelijke tot aan die omgekeerde rivier*[4]), den Eufraat, *die stroomafwaarts gaat bij het*

---

1) Dit beeld wordt ook in de aegyptische literatuur meermalen gebruikt. Amenophis III is *een zegevierende boogschutter*, *die het doelwit treft*, ... *de goede herder*, *waakzaam over alle menschen*, *die door hun schepper onder zijn gezag gesteld zijn* (BREASTED, Records II 900). Sethos I heet o. a. *de goede herder*, *die zijn soldaten bij het leven bewaart*, *de vader en moeder van allen* (L D. III 140 *d*, 2), en in een anderen tekst *de krachtige herder* (ibid. 138 *d*). En Merneptaḥ spreekt in zijn groote Karnak-inscriptie: *ik ben de heerscher die u*, mijn dienaren, *als een herder behoed*, ... *als een vader die zijn kinderen bij het leven bewaart*, *terwijl gij bevreesd zijt als vogels* (BRASTED, l. l. III 580; cf. ibid. p. 81 *a*).

2) *Kennen* is soms = *uitkiezen;* vgl. ידע en *idû*. Sethos I, Ramses II e. a. heeten *de uitverkorene (śtp) van Rê* of *van de goden*.

3) ERMAN, Aus den Papyrus der königl. Museen (Berlin 1899) S. 60 f.

4) Letterlijk: *dat omgedraaide water (mw pf ḳdw)*. Om de volgende woordspeling te begrijpen houde men in het oog dat, voor de Aegyptenaren, *naar het Zuiden varen* (op den Nijl) hetzelfde is als *stroom-opwaarts varen*, en *vice versa* — en dat bij den Eufraat juist het omgekeerde het geval is.

stroomopwaarts gaan" [1]), d.i. bij het zuidwaarts stroomen. *Zijn naam*, zijn roem, *is gekomen tot aan den omtrek des hemels, en heeft de taui*, d. i. de geheele aarde (vgl. blz. 52) *en de onderwereld vervuld.... Zijne majesteit is Horus, terwijl hij*, de koning, *zijn*, Horus', *koningschap van millioenen jaren aanvaardt; de eilanden van den „Grooten Kring*", den Oceanus, *zijn aan hem onderworpen* [2]); *de gansche aarde is onder zijn voeten — de eigen* [3]) *geliefde zoon van Rê, Thutmosis, welke leeft voor eeuwig en altoos* [4]).

Hatšepsut wordt, op een harer obelisken aangeduid als *de dochter van Amon-Rê, welke hij liefheeft, zijn eenige, welke door hem bestaat, het glanzend deel van den heer des heelals, ... welke hij heeft geschapen om zijn kronen te dragen* [5]).

Gij hebt uw zoon (zoo lezen wij in een Aton-hymne), *die voortkwam uit uw stralen, aangesteld in uw ambt van Ne-sut-bit, als beheerscher van hetgeen de zon omloopt* [6]).

Een laatste voorbeeld ontleen ik aan het prooemium der Kubbân-stele: *op den dag van* des konings *geboorte zeiden de godinnen: Hij is uit ons voortgekomen, om het koningschap van Rê uit te oefenen.*

De koning is dus, als zoon van den god, geroepen om op aarde te heerschen; hij is de *plaatsbekleeder* (*ìšt-j*) van den god. *Gij*, Amon-Rê, *zijt in den hemel en schijnt voor de aarde; hij*, Ameno-

---

1) Hier is het schip (het determinatief) in ongewone richting geteekend: het vaart naar rechts (vgl. ERMAN, Gramm. § 23 en Schrifttafel *P* 14).

2) Lett.: *geboeid*? Soms heeft *gnh* het metaal-determinatief.

3) Lett.: *van zijn lichaam*.

4) Urk IV 85, 7—86, 11.

5) Ibid. 361, 6—11.

6) L.D. III 107 *a*; vgl. blz. 54.

phis III, *is op de aarde en oefent uw koningschap uit*[1]).

Maar dat is niet zijn eenige taak. De koning is, als zoon van den god, ook geroepen om tempels voor de goden te bouwen en voor den offerdienst te zorgen. *Gij*, Thutmosis I, *zijt door hem*, Osiris, *voortgebracht .... om de heiligdommen der goden te herstellen en hun tempels rijkelijk te voorzien*[2]). En Amon-Rê zelf wordt, in het overwinningslied van Thutmosis III, aldus sprekend ingevoerd: *ik heb u doen heerschen, mijn geliefde zoon, ... Thutmosis, die eeuwig leeft, en die alles doet wat ik wensch: gij hebt mijn woonstede (iwnn) gebouwd, als een werk dat eeuwig in stand blijft*[3]).

Deze zijde van des konings werkzaamheid zal in een later deel afzonderlijk worden behandeld. MORET heeft dit punt uitvoerig besproken[4]), en terecht met nadruk er op gewezen, dat het ten nauwste samenhangt met het feit dat de koning de zoon van den god is. De goden-kultus loopt geheel parallel met den dooden-kultus. „Le Pharaon étant fils des dieux, c'est aussi le culte des ancêtres qu'il célèbre dans les temples''[5]).

Hiermede is het tweede belangrijke moment van de zoon-idee aangeduid. Tot dusverre heb ik gewezen op de overeenkomst tusschen vader en zoon, tusschen god en koning: zij zijn één van wezen. Thans moet ik wijzen op het verschil: de god is *in den hemel*, de

1) L D. III 72, 23 sq. — Later meer over de heerschappij en de almacht.
2) Urk. IV 96, 1—5.
3) Ibid. 618, 8—12.
4) MORET, Royauté p. 115 sqq.
5) Ibid. p. 150.

koning is *op de aarde* (zie boven), of — om de woorden van Ramses II tot zijn gestorven vader, Sethos I, te gebruiken — *gij rust in de duat*, *evenals Osiris*, *terwijl ik .... op den grooten troon van Atum zit*, *evenals Horus*, *de zoon van Isis.* Reeds in de pyramidenteksten vindt men hetzelfde: *daar zijt gij .... als god toegerust*, *voorzien van de gestalte van Osiris*, *op den troon van den gebieder der Westelijken*, der dooden; ... *en uw zoon is op uw troon*, *voorzien van uw gestalte ....*, *de gebieder der levenden* [1]). Het typische verschil tusschen vader en zoon, in het algemeen, dat in de verhouding van Osiris tot Horus (Harsiêsis) mythologisch uitgedrukt en nader ontwikkeld is, bestaat derhalve hierin dat de vader zich in *het mysterieuze* Jenseits bevindt, *in de duat*, *in het verborgene;* de zoon daarentegen vertoeft hier *op aarde*, deelt in het volle menschenleven; de zoon behoort tot *deze wereld* omdat hij de grenzen des doods nog niet heeft overschreden. Wanneer er speciaal sprake is van den god en den koning voelen wij hier terstond een tegenstrijdigheid. Volgens de *Horus*-religie leeft de koning in het doodenrijk (zie blz. 34), volgens de *Osiris*-religie vertoeft hij daar nog niet. Beide voorstellingen blijven naast elkaar voortbestaan.

Geheel in overeenstemming met die opvatting van het onderscheid tusschen vader en zoon is de volgende „geloofsvoorstelling", waarover WIEDEMANN spreekt. Iedere god nl., die een zoon verwekt heeft, sterft om dan in dien zoon te herleven [2]). De schrijver voert

---

1) Pyr. 759 sq.
2) WIEDEMANN, Herodots zweites Buch (Leipzig 1890) S. 204.

geen bewijsplaatsen uit aegyptische teksten of uit grieksche schrijvers aan. Ik weet niet waarop bovenstaande uitspraak, in haar algemeenheid, berust. Maar zeker is, dat die voorstelling geheel overeenstemt met de beschouwing van het zoonschap, die ons in de mythe van Osiris en Horus (Harsiêsis) gegeven is. Die voorstelling sluit zich eveneens volkomen aan bij het zooeven vermelde denkbeeld, dat de geboorte van een zoon feitelijk een reïncarnatie is van den vader die in zijn zoon herleeft en dus zelf eigenlijk in den dood is ingegaan. Zie blz. 97 v.

Misschien staat hiermede in verband het eigenaardige feit dat Thutmosis I, in de kroningsinscriptie van Hatšepsut, nog tijdens zijn leven *de groote god* wordt genoemd [1]) — een benaming die, na de uitbreiding van de *Rê*-religie, alleen aan „eigenlijke" goden wordt gegeven, en dus aan den koning pas na zijn dood (zijn apotheose) toekomt. In dien tekst wordt verhaald hoe Thutmosis I, nog in leven zijnde, aan zijn verzamelde hovelingen mededeelt: *ik maak haar*, mijn dochter Hatšepsut, *tot mijn plaatsbekleedster (ἰśt-j)*, mijn opvolgster, *op mijn troon* [2]). De koning, ofschoon nog levend, is in theorie gestorven en heet daarom *de groote god*. Vgl. hierbij de genoemde parallel van den koning op Tahiti. — Het is echter niet onmogelijk, dat die benaming een anachronistische inconsequentie is. Breasted neemt nl. aan, dat die geheele inscriptie na het (werkelijk) overlijden van Thutmosis I is vervaardigd op bevel van Hatšepsut, om haar aanspraak op den troon te legitimeeren [3]). Als model dezer

1) Urk. IV 260, 4.
2) Ibid. 257, 7 f.
3) Breasted, Records II 232 sq.

gefingeerde kroningsgeschiedenis zou wellicht een stereotype historie dienaangaande gebruikt zijn. Men moet dan aannemen dat de redactor een oogenblik de fictie heeft verlaten en met zijn uitdrukking *de groote god* de realiteit weergaf. Persoonlijk acht ik de bezwaren van Bréasted tegen de historiciteit van hetgeen deze inscriptie verhaalt niet voldoende. Ik blijf een geschiedkundigen kern daarin zeer mogelijk achten.

Uit de aegyptische teksten blijkt dus dat, wanneer de koning *de zoon* van den god, *van Rê* heet, daarmede bedoeld wordt dat de koning één in wezen is met den zonnegod, *den grooten god* (op deze zijde van het wezen des konings valt dikwijls de nadruk), maar dat hij tevens wezenlijk tot deze wereld, tot *de aarde* behoort.

Nu is dus duidelijk geworden, wat het op blz. 94 genoemde verschil tusschen den *Horus*-titel en den *Si-Rê*-titel eigenlijk inhoudt.

De *Horus*-titel kan omschreven worden met deze woorden: „de koning is god" (blz. 30); d. w. z. hij vertoeft in het Jenseits, hij is *de verborgene*, *de mysterieuze* god.

De *Si-Rê*-titel daarentegen wil zeggen: „de koning is de zoon van den god"; daarmede wordt bedoeld dat hij „identisch" is met den god in het Jenseits, maar tegelijk (juist krachtens het zoonschap) in het Diesseits vertoeft.

Ik kom straks hierop terug.

Eerst moet de vraag besproken worden waarom de zoon-titel luidt *de zoon van Rê*, terwijl men toch zou verwachten *de zoon van Horus*. (Duidelijkheidshalve

geef ik mijn beantwoording van deze vraag in theti schen, en niet in voorwaardelijken of vragenden vorm. Doch men houde in het oog dat het antwoord beslist een hypothetisch karakter draagt).

Van de oudste tijden af stond het — mede door de titulatuur zelf — vast, dat de koning gelijk was aan *Horus*-Haroêris. Dit was weergegeven in den *Horus*-titel.

Maar nu wilde men, om een ons niet nader bekende oorzaak, ook het moment van de immanentie der godsvoorstelling (gelijk wij het zouden kunnen noemen) in het protocol vermelden. Dus naast de oude leerstelling „de koning is [de zonne]god" ook deze nieuwe formuleering: „de koning is de zoon van den [zonne]-god". Daartoe moest een zoon-titel dienen. Maar nu kon, naast den *Horus*-titel, bezwaarlijk de benaming *de zoon van Horus* in het protocol worden opgenomen. En aangezien de zoon-titel toch moest worden vermeld, bleef er niets anders over, dan hier voor den zonnegod een andere aanduiding dan *Horus* te kiezen. En waarom werd nu juist de naam *Rê* als aanduiding van den zonnegod gekozen? Dat zal wel samenhangen met de uitbreiding van de *Rê*-religie (vgl. blz. 85–94).

De invloed der theologie van Heliopolis is waarschijnlijk ten opzichte van een paar andere titels waar te nemen.

In de 3de, maar vooral sedert het midden der 4de dynastie komt de gewoonte op, om bij den *Ne-sut-bit*-titel niet meer den geboortenaam te plaatsen, maar een aparten *Rê*-naam (zie blz. 44; 88). Vermoedelijk staat de verplaatsing van den *Ne-sut-bit*-titel (zie blz. 18—20) hiermede in verband. Oudtijds staat deze

belangrijke titel vlak na den *Horus*-titel, dus op de tweede plaats; later is hij nauw verbonden met den *Si-Rê*-titel.

Aan den anderen kant is de *Horus*-titel reeds van ouds eng verwant met den *Nebti*-titel (vgl. blz. 62).

Het protocol kan dus — nadat de bovengenoemde wijzigingen hadden plaats gehad — beschouwd worden als bestaande uit twee groepen, elk van twee titels, terwijl dan de *Hor-nub*-titel zich in het midden bevindt.

De eerste groep (de *Horus*-titel en de *Nebti*-titel) staat in nauw verband met de *Horus*-religie. De tweede groep (de *Ne-sut-bit*-titel en de *Si-Rê*-titel) hangt rechtstreeks met de *Rê*-religie samen.

De *Hor-nub*-titel staat, wat zijn eerste bestanddeel aangaat, met de eerste groep in verband; wat het woord *nub* betreft, met de tweede groep (vgl. blz. 77—80). Deze titel vormt a. h. w. een koppelteeken tusschen de *Horus*-groep en de *Rê*-groep. Misschien mogen wij wat verder gaan en voorloopig veronderstellen, dat de *Hor-nub*-titel, die in dezen zelfden tijd in het protocol wordt opgenomen, ook werkelijk als zoodanig bedoeld is. Indien deze hypothese niet te gewaagd is, dan hebben wij dus in den *Hor-nub*-titel het resultaat te zien van een poging der heliopolitaansche (?) theologen om, ook in het protocol, een vaste verbinding aan te brengen tusschen de elementen der *Horus*-religie en die der *Rê*-religie.

Ik heb hierbij het oog op den lateren vorm van het protocol.

Oorspronkelijk werden de jongere titels eenvoudig aan het eind van het protocol, of het résumé ervan, toegevoegd (vgl. blz. 16). Phiops II noemt zich:

Horus: goddelijk van kronen;

Ne-sut-bit: schoon is de ziel van Rê, levend in eeuwigheid;

Hor-nub: de machtige, schoon is de ziel van Rê, levend in eeuwigheid evenals Rê [1]).

Datzelfde had plaats met den *Si-Rê*-titel. Isesi's verkort protocol luidt eens:

Horus: bestendig van kronen;

Si-Rê: die eeuwig leeft, enz. [2]).

Andere voorbeelden zijn aangehaald op blz. 18—21.

Later werd de *Ne-sut-bit*-titel met zijn *Rê*-naam bij den *Si-Rê*-titel geplaatst, zoodat de *Hor-nub*-titel tusschen de *Horus*-groep en de *Rê*-groep kwam te staan. Vermoedelijk is deze verplaatsing te beschouwen als de consequentie van het denkbeeld dat reeds in vroeger tijd had geleid tot de invoering van den *Hor-nub*-titel. Ik bedoel de verbinding van de *Rê*-religie met de *Horus*-religie.

Hiermede is een voorloopig antwoord gegeven op de vragen van blz. 20 en 83.

Met het hier besproken probleem hangt nog een andere quaestie samen, namelijk de uitbreiding der *Osiris*-religie.

Bij deze quaestie doen zich nog veel meer moeilijkheden voor, dan bij de behandeling van de uitbreiding der *Rê*-religie en van haar invloed op de titulatuur. Bij de uitbreiding der *Osiris*-religie hebben wij te maken met lastige en ingewikkelde problemen van den meest ingrijpenden aard; met vragen voor wier beantwoording de tijd nog niet gekomen is, omdat het detail-onderzoek der locale kulten en der verschillende riten en sagen nog niet voldoende gevorderd is.

---

1) L D. II 116 *a* = Urk. I 112.

2) L D. II 39 *d* = Urk. I 55.

Een van de belangrijkste vragen, met het oog op mijn onderwerp, die hierbij behooren, is die naar de verhouding van de *Osiris*-religie tot de *Horus*(-Haroêris)-religie. Deze vraag is moeilijker dan die naar de verhouding tusschen de *Rê*-religie en de *Horus*-religie. Want Rê is met Haroêris ten nauwste verwant, om niet te zeggen identisch van aard. Dit nu is met Osiris in het geheel niet het geval. Hoe hooger en universeeler een god, hoe gecompliceerder zijn wezen. En nu is Osiris meer en meer in het centrum van het godsdienstig leven der Aegyptenaren gekomen. Maar ook in zijn meer „oorspronkelijken" aard — voor zoover wij kunnen nagaan — (zie blz. 23[4]) is hij niet zonder meer met Haroêris te vergelijken.

Met deze quaestie van de verhouding tusschen de *Osiris*-religie en de *Horus*-religie hangen allerlei andere problemen samen, die soms in rechtstreeksch verband staan met hun opvatting van den koning.

Ik noem een paar dier problemen.

Horus-Harsiêsis behoort niet tot *de groote enneas welke zich in Heliopolis bevindt: Atum; Šu, Tefênet; Geb, Nut; Osiris, Isis; Seth, Nephthys*[1]). Het is niet zeker, dat de zoon van Osiris altoos *Horus* heeft geheeten. Misschien is de naam *Horus* uit de parallele zonnemythe overgenomen, zoodat dan èn in de zonnemythe èn in de *Osirus*-verhalen van een *Horus* wordt gesproken. Daaruit is dan wellicht de noodzakelijkheid ontstaan, om te onderscheiden tusschen *Horus*, *den oudere*, den eigenlijken zonnegod, en *Horus*, *den zoon van* Osiris en *Isis*. De *Horus*-gestalte differenciëert zich in den loop der geschiedenis steeds meer. Het schijnt

1) Pyr. 1655.

dat Horus in de mythe soms de rol van Thot heeft overgenomen. Maar dit alles is nog onzeker.

Een tweede probleem. In den oudsten tijd, stond de *Horus*-religie op den voorgrond (zie blz. 16 v.; 30). Maar ook de *Osiris*-religie is reeds in de vroegste periode van groot belang. De *Osiris*- en *Horus*-sage was, reeds langen tijd vóór de opkomst van het memphietische rijk (± 2900) in dramatischen vorm behandeld [1]). En het is zeer waarschijnlijk dat reeds onder de Thinieten de osirische doodenteksten bij de begrafenis der koningen en hunner hovelingen werden gebruikt [2]). De oudste vorm van begraven, die waarschijnlijk hierin bestond, dat het lijk op ritueele wijze in stukken werd verdeeld, die dan weer bijeengevoegd werden, veronderstelt dat de koning met den vegetatiegod Osiris (vgl. blz. 23 [4]) werd vereenzelvigd. In de ritueele teksten van de pyramiden en uit later tijd komen zinspelingen voor, betreffende het in-elkander-zetten van de deelen van het lijk. Sommigen nemen aan, dat die zinspelingen veronderstellen dat het lijk verteerd en uiteengevallen was [3]). Maar tegen deze opvatting pleiten vele ethnographische parallelen, die op een gebruik uit den kultus der vegetatie-goden wijzen [4]). Hoogst-

1) ERMAN, Ein Denkmal memphitischer Theologie [Sitzungsber. Akad. Berlin 1911] S. 924.

2) MEYER, Ägypt. Zeitschr. 41, 102.

3) Vgl. ERMAN, Religion S. 40; 111; 130 f.; MEYER, Geschichte S. 57 f.; 170; 173. Het is niet buitengesloten, dat hier sporen te vinden zijn van een „tweede begrafenis"; vgl. b. v. v. GENNEP, Les Rites de passage (Paris 1909) p. 213 sq.; LÉVY-BRUHL, loc. cit. p. 376 sq. Waarschijnlijk is het echter niet. Zie de literatuur in de volgende noot.

4) MORET, Royauté p. 151—155; Rituel p. 73—76; 222—226; RHR. 57, 83—85; 91; HUBERT-MAUSS, Mélanges p. 109; 118; FRAZER, Spirits I 214—269. En verder RHR. 59, 19—21; 190; 194 sqq.; ibid. 63, 114 sq.; 64, 267; 65, 96; 268.

waarschijnlijk hebben MORET e. a. gelijk, wanneer zij die zinspelingen verklaren door den ritus van het verdeelen der lijken: de gestorvene werd geassimileerd met den geofferden vegetatie-god.

Dan: de *Horus*-religie legt den nadruk op het Jenseits; de koning is *de mysterieuze god*, die *in de duat* woont. In de *Horus*-religie zijn wij op het terrein der lichtmythe. Licht is leven; ook in de termen *glanzend opgaan*, *de schoone god*, *het zonneoog*, *het Westen* voor *het doodenrijk*, enz., komt datzelfde denkbeeld voor. — De *Osiris*-religie daarentegen staat blijkbaar in verband met de vruchtbaarheid hier op aarde. Hier is duidelijker merkbaar het streven om de hemelsche levenskrachten ook op aarde, te midden der menschheid, werkzaam te maken. Osiris is „de menschelijkste aller goden". Was de invloed van de zon-religie meer in de titulatuur waar te nemen, in de *Osiris*-religie dient het natuurleven op aarde tot symbool; hier hebben wij de mysteriën, waar, in aansluiting bij dat natuurleven, het absolute bestaan wordt bereikt. — En toch zijn de *Horus*- en de *Osiris*-religie nauw verwant. De lichtglans aan den hemel en de vruchtbaarheid op aarde zijn beide aanduidingen van het leven. Reeds uit de manier waarop de verschillende goden worden opgevat, blijkt dat wij hier niet met een exclusieve tegenstelling te doen hebben. Osiris is ook de nachthemel, Isis is ook de aardegodin; Sokaris, de chthonische doodengod, wordt voorgesteld onder de gedaante van een valk. — Beide vormen van religie verschillen aanmerkelijk en zijn toch nauw verwant. De moeilijkheid is: van welken aard is dat verband?

Ten slotte een vierde ingewikkeld probleem. Het schijnt dat sommige ethnographische gegevens er op

wijzen, dat bepaalde eigenschappen, welke aanvankelijk aan alle leden van een clan werden toegekend, later alleen van het opperhoofd werden gepraediceerd. In het eerst zijn, onder de Bantu's, alle leden van den clan een „leeuw"; ten laatste is alleen het opperhoofd, die het geheel in zijn persoon vertegenwoordigt, de eenige „Leeuw", de „Leeuw" bij uitnemendheid [1]). Oorspronkelijk is de dood van alle menschen een verschijnsel van „bovennatuurlijken" aard, later is dit uitsluitend bij de opperhoofden het geval [2]). Iets dergelijks zien wij ook in Aegypte, waar b. v. op de oudste afbeeldingen alle soldaten wolfsstaarten dragen [3]), terwijl later alleen de koning zich er mede tooit. — Hiertegenover nu staat, in de historische periode, het onbetwistbare feit dat — omgekeerd — de eigenschappen van den koning (die naar het beeld van den god is geschapen, en daarom de typische mensch is) op alle andere menschen worden overgebracht; wat van den koning geldt wordt in den loop der tijden van zijn onderdanen gepraediceerd [4]). De koning is na zijn dood gelijk aan Osiris; alle menschen (voor zoover zij *rite* uit dit leven heengaan) worden „koningen",

---

1) v. GENNEP, RHR. 58, 58 sq.

2) LÉVY-BRUHL, loc. cit. p. 327[3].

3) CAPART, Les Débuts de l'art en Egypte (Bruxelles 1904) p. 222 pl. I.

Misschien is het waar, dat „le Pharaon Horus-Faucon n'est que l'aboutissement d'une évolution ayant débuté par un stade où tous les membres d'un même clan étaient des Hommes-Horus-Faucon" (RHR. 58, 59). Doch waarschijnlijk kan het duidelijker aldus worden geformuleerd: alle menschen zijn van goddelijken aard (dit denkbeeld komt in Aegypte meer voor), dus allen zijn *Horus*-valken (vgl. blz. 30); later is die algemeene goddelijkheid op den koning, den *Horus* bij uitnemendheid, geconcentreerd.

4) SETHE, Die altägyptischen Pyramidentexte (Leipzig 1908) I S. VII f.; ERMAN, Religion S. 111, 64*a*; MEYER, Geschichte S. 117; SCHÄFER, Ägypt. Zeitschr. 43, 70; STEINDORFF, ibid. 48, 159.

d. w. z. Osirissen. Vgl. de mysteriën [1]); in een volgend deel zal dit uitvoerig worden aangetoond. — In onze bronnen zijn sporen van beide opvattingen; de eigenschappen van allen worden op den koning geconcentreerd — en: de eigenschappen van den koning worden op allen uitgebreid. De eerstgenoemde idee schijnt vooral met de *Horus*-religie samen te hangen, de tweede staat zeker met de *Osiris*-religie in nauw verband. Maar het onderling verband?

Doch het is niet door dergelijke moeilijkheden gekomen, dat ik de *Osiris*-religie pas op dit punt van mijn onderzoek ter sprake breng. De aanleiding is in iets anders gelegen.

De uitbreiding der *Osiris*-religie heeft namelijk (geheel anders dan die van de *Rê*-religie) het protocol slechts weinig beïnvloed, en niet eens eenige wijziging in zijn vorm teweeggebracht. Daarom bepaal ik mij thans tot eenige aanduidingen, terwijl ik mij voorneem om bij de „menschheid" des konings de *Osiris*-mythe breeder te behandelen.

Tijdens het begin van het Oude Rijk schijnt de *Osiris*-religie zich meer en meer over Aegypte uit te breiden. Osiris is eigenlijk in den Delta inheemsch [2]). In den Abydos-tempel komt hij tijdens het Oude Rijk nog niet voor [3]). En omgekeerd wordt in de pyramidenteksten *Abydos* slechts 7 maal (in twee „spreuken") vermeld; iets vaker komt de thinietische nomos erin

1) MORET, Mystères Egyptiens (Chalon s. S. 1911).

2) MASPERO, Etudes II 10; 359; etc.; Histoire Ancienne I 130 [2].

3) PETRIE, Abydos (London 1902) II 47; MEYER, Ägypt. Zeitschr. 41, 97.

voor, soms in verbinding met *Osiris*-sagen — „man sieht, wie diese hier allmählich festen Fuss fassen" [1]). Onder de 6de dynastie zien wij de gewoonte meer algemeen opkomen, zich zooveel mogelijk bij Abydos te laten begraven, of er tenminste een naamstele te laten oprichten bij wijze van kenotaphion.

Zoodoende zien wij de *Osiris*-religie zich steeds meer uitbreiden.

Deze uitbreiding staat ook in verband met de wijziging in de formuleering van het wezen des konings.

In de bekende *Osiris*-mythe wordt de verhouding tusschen vader en zoon op algemeen-typische wijze aangegeven. Osiris, „de meest menschelijke der goden", is *de vader* bij uitnemendheid, en wel: vader in den specifiek aegyptischen zin. Na zijn dood heeft hij een zoon verwekt in wien hij herleeft. Zelf woont hij nu in de *duat;* hij heeft *het eeuwige leven* erlangd, daar hij in den dood zijn levensgrond bereikt heeft. *En nu zit hij daar op den troon, als heerscher over de echu's, terwijl zijn geliefde zoon, Horus* (Harsiêsis), de zoon bij uitnemendheid, *het beeld van zijn vader, op aarde is en daar zit op den troon der levenden en heerscht over de menschen.*

Hoever de invloed der *Osiris*-religie op den kultus zich uitstrekte (bij de begrafenis der koningen, enz.) laat zich niet nauwkeurig bepalen, uit gebrek aan gegevens. En ook in den vorm der titulatuur zijn geen sporen van dien invloed te vinden.

Maar wel was in het protocol een geschikt aanknoopingspunt gegeven voor het gronddenkbeeld der

---

1) MEYER, ibid. S. 101.

Osiris-religie, wat den koning aangaat: de koning is *Horus, de zoon*-god.

In den oudsten tijd namelijk heette de koning in de titulatuur: *Horus*, de zonnegod. Toen de invloed van de theologie uit Heliopolis toenam, werd groote nadruk gelegd op de voorstelling dat de koning *de zoon van Rê*, den zonnegod, was. De *Horus*-religie leverde dus den naam [1]), en in de *Rê*-religie was de zoon-idee gegeven. Derhalve was geen nieuwe titel noodig. De aanpassing in formeel opzicht lag voor de hand. En zoo werd de oudere *Horus*-titel geïnterpreteerd naar de norm van den jongeren zoon-titel: *Horus* werd voortaan opgevat als Harsiêsis. — Vgl. blz. 23[3]; 29[1].

Nog een enkel woord ten slotte over de religieuze beteekenis van den *Si-Rê*-titel (zie blz. 108) — en nu ook van den *Horus*-titel, die bij de nieuwe interpretatie (Harsiêsis) er ten nauwste mede samenhangt.

Wij hebben gezien dat, wanneer op den koning het *zoon*-begrip wordt toegepast, de bedoeling is, dat hij één van wezen is met zijn vader die in de *duat* woont, en dat hij tevens tot deze wereld behoort. In dit begrip ligt dus een rijkere inhoud opgesloten dan in de eenzijdig-transscendente godsvoorstelling van den *Horus*-titel naar de oude interpretatie (Haroêris) en van den *Hor-nub*-titel.

De koning is één van wezen met den god; hij bezit *het goddelijke leven. Mijn ziel is de hare*, zegt Amon

---

1) Indien de zoon van Osiris oorspronkelijk niet den naam *Horus* droeg (vgl. blz. 112), dan mogen wij in boven aangeduid proces misschien een aanleiding van het overbrengen van den naam zien. In dat geval blijkt, uit de mogelijkheid van zoo'n overbrenging, dat de zoon van Osiris en Horus, de zonnegod, te voren reeds eenigszins verwant van wezen waren (zie blz. 23[4]).

met het oog op Hatšepsut [1]). — Die wezens-identiteit blijkt ook uit het volgende: de aegyptische koning vereert soms zijn eigen beeld. Hier wordt de *zoon*-idee geobjectiveerd in zijn beide momenten afzonderlijk; de zoon, d. i. hij die op deze aarde vertoeft, vereert den zoon voor zoover deze met den vader identisch is. Elk der beide momenten is dan tot een afzonderlijke hypostase gemaakt, om het denkbeeld zichtbaar te kunnen voorstellen. — Omdat god en koning één zijn, kan de koning ook tot zijn vader zeggen: *niemand kent u dan uw zoon* (zie blz. 123).

De god regeert *in den hemel; zijn zoon*, de koning, *is op aarde en oefent daar het goddelijke ambt*, namelijk *het koningschap*, *uit*. Als zoon van den god vertegenwoordigt de koning dus het hemelsch koningschap, het goddelijk wereldbestuur op aarde. Hij is *de plaatsbekleeder* van den god.

Hij is de zoon van *den verborgen god* (Osiris), die in de *duat* woont, in de duisternis, in het doodenrijk. D. w. z. hij is de jonge lichtgod, *de schoone god*, die het leven is, dat uit het doodenrijk komt, die uit de duisternis te voorschijn treedt als de zichtbare god. Hij is de zoon van den verren god (Rê), die wel niet verborgen is, maar toch tot *de andere wereld* behoort (want hij heeft zijn verblijfplaats aan den hoogen hemel). Hij is de levende incarnatie, *het op aarde levend beeld* van dien verren, hoogen god.

In den koning, den zoon van den god, heeft de menschheid dus een god niet van verre, maar van nabij. De zoon is degene die het verborgen wezen van *den mysterieuzen god* in deze wereld te aanschou-

1) Urk. IV 221, 10.

wen geeft in zijn persoon; het geheime wezen van den vader is in hem openbaar. *Den koning te zien*, *dat is leven*. Wie Ramses II ziet, die ziet Ptaḥ (?) [1]).

De koning is dus degene in wien de twee werelden, *hemel en aarde vereenigd* zijn. De aardsche wereld en de hemelsche wereld, het Diesseits en het Jenseits zijn niet finaal gescheiden, zij staan niet blijvend tegenover elkaar. De vereeniging tusschen de godheid en de menschheid is in den koning verwerkelijkt.

Enkele dezer godsdienstige denkbeelden zijn te vinden aan het slot van de schoone, beroemde *Aton*-hymne van Ichnaton [2]).

De beschouwingen van dezen grooten koning behooren tot het diepzinnigste, wat de aegyptische godsdienst heeft voortgebracht. „Er entwickelte allmählich Ideale und Ziele, welche ihn zum merkwürdigsten aller ägyptischen Könige, ja zu eines der ausgeprägtesten Persönlichkeiten in der Geschichte der Menschheit gemacht haben" [3]).

---

1) BREASTED, Records III 400 *c*.

2) Vgl. BREASTED, De Hymnis in Solem sub Rege Amenophide IV conceptis (Berolini 1894).

3) BREASTED-RANKE, Geschichte Ägyptens (Berlin 1911) S. 294. Zie ook MORET, Rois et Dieux d'Egypte (Paris 1911). — „The reign of Akhnaton, for seventeen years Pharaoh of Egypt (from B.C. 1375 to 1358), stands out as the most interesting epoch in the long sequence of Egyptian history. We have watched the endless line of dim Pharaohs go by, each lit momentarily by the pale lamp of our present knowledge, and most of them have left little impression upon the mind. They are so misty and far off, they have been dead and gone for such thousands of years, that they have almost entirely lost their individuality. We call out some royal name, and in response a vague figure passes into view, stiffly moves its arms, and passes again into darkness. With one there comes the muffled noise of battle; with another there is singing and the sound of musie; with yet another the wailing of the oppressed drifts by. But at the name Akhnaton there emerges from the darkness a figure more clear than that of any other Pharaoh, and, with it there comes the singing of birds, the laughter of children, and the scent of many

Zijn theologische denkbeelden zijn door en door aegyptisch. Ten onrechte heeft men gepoogd, zijn meest eigenaardige opvattingen uit syrische invloeden te verklaren; trouwens, geschiedkundige onzekerheid heerscht hier nog op veel punten.

Ik citeer het grootste gedeelte van het lied; eerst wordt de macht van den god bezongen, alleen in het slot is de zoon-idee rechtstreeks geformuleerd.

Gij gaat schoon op aan den horizon des hemels,
o levende zon, die het eerst leefde!
Wanneer gij verrijst aan den oostelijken horizon des hemels,
dan vervult gij alle landen met uw schoonheid.
Gij zijt schoon, groot en stralend;
gij zijt hoog boven alle landen.
Uw stralen omvatten de landen,
zooveel als gij gemaakt hebt.
Gij zijt Rê; gij hebt ze alle gevangen genomen;
gij boeit hen door uw liefde.
Gij zijt wel verre,
maar uw stralen zijn op aarde....

Wanneer gij onder gaat aan den westelijken horizon,
dan is de aarde in duister, alsof zij dood was.
Zij, de menschen, *slapen in hun huizen,*
terwijl hun hoofd omhuld is....

---

flowers. For once we may look right into the mind of a king of Egypt and may see something of its workings; and all that is there observed is worthy of admiration. Akhnaton may be ranked in time, and perhaps also in degree of genius, as the world's first idealist." WEIGALL, The Life and Times of Akhnaton, Pharaoh of Egypt. (Edinburgh & London 1910) p. 1 sq.

Iedere leeuw komt uit zijn hol
en alle slangen bijten.
Duisternis heerscht; de aarde zwijgt,
want haar schepper rust in zijn paleis (echet).

De aarde wordt verlicht,
wanneer gij uit het paleis te voorschijn treedt ....
De duisternis vliedt,
wanneer gij uw stralen uitzendt.
De bewoners van het land zijn verblijd,
nu zij ontwaakt zijn en op hun voeten staan;
want gij hebt hen opgericht.
Zij wasschen zich en nemen hun kleederen.
Zij heffen hun handen op in aanbidding,
wanneer gij opgaat.
Alle menschen doen hun werk.

Al het vee is tevreden met zijn weide;
de boomen en de planten ontsluiten de bloemen.
De vogels fladderen uit hun nesten,
Zij heffen hun vleugels op in aanbidding voor u.
Al het vee huppelt op zijn voeten;
al de vogels, al wat vliegt —
zij leven wanneer gij over hen opgaat.
De schepen varen stroomop en stroomaf;
iedere weg is geopend, omdat gij glanzend opgaat.
De visschen in de rivier dartelen voor uw aangezicht
en uw stralen dringen door tot in het binnenste der zee ...

Hoe talrijk zijn al uw werken!
zij zijn in aantal (d. w. z. hun aantal is) *voor ons verborgen —*
o gij eenige god, wiens macht geen ander bezit! [1])

1) Variant: *o gij eenige god, buiten wien er geen ander is.*

Gij hebt de aarde geschapen naar uw wil,
toen gij alleen waart —:
menschen en al het groot- en kleinvee,
al wat op de aarde is,
wat op zijn voeten rondloopt;
al wat in de hoogte zweeft,
wat met zijn vleugels vliegt.
De landen Syrië en Nubië
en het land Aegypte —
gij hebt een ieder op zijn plaats gesteld
en hebt gemaakt hetgeen zij noodig hebben.
Een ieder heeft zijn eigen bezitting
en zijn levensduur is berekend.
Hun tongen spreken uiteenloopende talen
hun uiterlijk is verschillend, naar gelang van hun kleur.
Gij onderscheider, gij hebt de volkeren onderscheiden ....
Hoe heerlijk zijn uw besluiten, o heer der eeuwigheid!..

Gij hebt de jaargetijden gemaakt
om al uw werken te onderhouden ....
Gij hebt den verren hemel geschapen
om aan hem op te gaan;
om alles te aanschouwen wat gij gemaakt hebt,
toen gij alleen waart;
opgaand in uw gedaante als levende zon,
glanzend en stralend, u verwijderend en weder terugkeerend.

Gij zijt in mijn hart; geen ander is er die u kent,
behalve uw zoon Ichnaton.
Gij hebt hem ingewijd in uw besluiten
en in uw kracht.

De wereld is in uw hand,
gelijk gij haar geschapen hebt.
Wanneer gij opgaat, dan leven zij;
wanneer gij onder gaat, dan sterven zij.
Gij zelf zijt de levensduur,
door u leeft men.
Alle oogen zien naar uw schoonheid,
totdat gij ondergaat.
Alle werk wordt terzijde gelegd
wanneer gij in het Westen ondergaat....
Sinds gij de aarde hebt gegrondvest,
hebt gij haar opgericht voor uw zoon,
die uit u zelf voortkwam;
voor den koning, die van de waarheid leeft;
den heer der Beide Landen, Ichnaton,
den zoon van Rê, die van de waarheid leeft....
en voor de groote gemalin des konings, door hem geliefd..
die leeft en welvarend is voor eeuwig en altoos.

Excurs.

Tot het protocol behooren, behalve de eigenlijke titels, ook de namen (zie blz. 13).

Strikt genomen zouden deze namen dus thans, onmiddellijk na de bespreking der titels, moeten worden behandeld.

Tegen deze indeeling van de stof — hoe juist ook *in abstracto* — bestaat echter een overwegend bezwaar, ontleend aan den omvang van het begrip „naam". Er kan namelijk soms geen grens worden getrokken tusschen de „namen" en de vrijere „epitheta". Men behoeft slechts een enkelen blik te slaan in een aegyptisch koningenboek, om zich daarvan te overtuigen. (Vgl. de namen die aangehaald zijn op blz. 13 v.v.; 18 v.v.; 68; 71.) Zoo is het zuiver een quaestie van het gebruik in de praktijk, of een uitdrukking — zooals b.v. *hij wiens koningschap bestendig is* (de *Nebti*-naam van Thutmosis III) — beschouwd wordt als nomen proprium dan wel als epitheton ornans. Iedere theoretische scheiding blijft willekeurig. Trouwens: alle nomina propria zijn eigenlijk min of meer gekristallizeerde appellativa [1]).

Daarbij komt, dat de epitheta ornantia zich weder-

---

1) Vgl. SIGWART, Logik (Tübingen 1904) I 62. — Naarmate de kennis der aegyptische taal toeneemt, treedt ook de eigenlijke, de appellatieve beteekenis der eigennamen steeds meer aan het licht. Dat geldt ook voor andere talen.

om niet laten afscheiden van de vaste uitdrukkingen en stereotype zinswendingen, die (b.v. in liederen of aan het begin van historische teksten en andere inscripties) soms in grooten getale voorkomen en dienen tot verheerlijking van den persoon en de daden des konings (zie b.v. blz. 80 v.; 90 v.).

Maar met die epitheta ornantia en die vaste zinswendingen zijn de grenzen van de titulatuur verre overschreden.

Bij dat eerste bezwaar komt een tweede, dat gegrond is op den inhoud der namen.

Ook al kon, in elk afzonderlijk geval, nauwkeurig worden aangegeven wat als naam, en wat als epitheton moest gelden, dan zou toch een behandeling van den inhoud der namen te dezer plaatse verwarrend werken. Want telkens zou moeten worden vooruitgegrepen op het volgend onderzoek.

Men vergelijke b.v. de namen op blz. 21. Bij *goddelijk van kronen* heeft men eerst de formeele vraag of *ḫʿw* hier misschien niet *kroning* beteekent (er staat geen determinatief van het abstractum bij; wel in den *Hor-nub*-naam van Hatšepsut, blz. 14). Indien *ḫʿw* hier *kronen* beteekent, dan mag de behandeling van dezen naam niet gescheiden worden van de bespreking der overige regalia (verdere kronen, schepters en andere attributen). Indien *ḫʿw* hier door *kroning* te vertalen is, dan behoort dit punt te worden besproken in het hoofdstuk over de kroning. — Bij *geboren uit Nut* krijgt men de centrale quaestie der goddelijke geboorte, die, met de kroning[1]), voor de Aegyptenaren zelf van

1) Het begin van zijn leven hier op aarde (potentiëel koning), en het begin van zijn bestaan als koning (reëel koning).

het grootste gewicht is. — Op die wijze zou, naar aanleiding van de namen van blz. 21, althans kort moeten worden behandeld: de vereenzelviging van den koning met een stier (wolf, leeuw, enz.), zijn verhouding tot de godin Mât, zijn sterkte en almacht, zijn uitverkiezing door Rê, zijn vermogen om leven te schenken, enz.

Maar zoodoende zouden later velerlei herhalingen onvermijdelijk wezen. Bovendien zou de verdeeling der stof niet goed geproportionneerd zijn.

De aangewezen weg is dus: den inhoud der namen later te bespreken, bij de uiteenzetting der verschillende eigenschappen en functies van den koning. (Hierbij moeten dan tegelijk verschillende gegevens ter sprake komen, die niet aan de titulatuur zijn ontleend).

Om die redenen bepaal ik mij thans tot een paar opmerkingen betreffende de formeele zijde der namen. De inhoud wordt — evenals bij de eigenlijke titels — slechts in zooverre vermeld, als hij licht kan werpen op het onderwerp dat op dit oogenblik aan de orde is.

De naam is voor de Aegyptenaren van groot belang. Bij hen vinden wij, evenals bij zooveel andere volken, de voorstelling, dat de naam een wezenlijk deel is van hem, die dien naam draagt.

Van hen geldt *mutatis mutandis* hetgeen FRAZER aangaande verschillende „primitieve" volken mededeelt [1]). De Indiaan in Noord-Amerika beschouwt zijn naam niet als een uitwendig kenteeken zonder meer, maar als afzonderlijk bestanddeel van zijn persoon,

---

1) FRAZER, Taboo p. 318 sqq. en passim; LÉVY-BRUHL, loc. cit. p. 45—49; CALAND, Altindisches Zauberritual (Amsterdam 1900) S. 161 f.; v. GENNEP, Les Rites de passage (Paris 1909) passim.

even goed als zijn oogen of zijn tanden; hij gelooft dat men hem, door een kwaadwillige behandeling van zijn naam, even goed kan deren en mishandelen als door het toebrengen van lichamelijk letsel. Bij andere volken bestaat de gewoonte om, als men oud is geworden, een nieuwen naam aan te nemen; men hoopt daardoor nieuwe levenskracht te krijgen en weer jong te worden. Elders wordt het geloof aangetroffen dat men, door iemands naam op te schrijven, diens ziel kan meenemen.

De naam is ten nauwste verwant met den levensadem, de ziel. Gelijk het lichaam de zichtbare (tastbare) verschijning van den persoon is, zoo is de (uitgesproken) naam de hoorbare openbaring van zijn wezen (vgl. blz. 30). De naam is dus onafscheidelijk verbonden met het bestaan van een zaak of een persoon.

Diezelfde voorstelling nu wordt ook bij de Aegyptenaren aangetroffen [1]). Een naam „uit-spreken" is voor hen: aan dien naam een reëel bestaan geven, dien naam scheppen.

Dat is zoo concreet mogelijk op te vatten, zooals duidelijk blijkt uit een tekst, die genoemd wordt: de apotheose van Isis. Daar wordt verteld dat de ouders van Rê hem, bij zijn geboorte, *zijn naam zeiden* d. w.z. hem het aanzijn schonken, nl. als zelfstandig individu (?) [2]). Van dat oogenblik af was *die naam in zijn lichaam verborgen*. Rê is door Isis gedwongen, haar zijn naam te zeggen; en als hij den naam dan eindelijk zal mededeelen, zegt hij: „*Mijn naam zal uit mijn lichaam in uw lichaam overgaan*, d.i.: door-

1) Léfébure, Sphinx 1, 93—112; 199—206.
2) v. Gennep, loc. cit. p. 89.

dat gij mijn naam zult hooren uitspreken neemt gij hem (door het gehoor-orgaan) in u op." Isis ontvangt, door het hooren, *realiter* een deel van het goddelijk wezen in zich.

Hier hebben wij dus de voorstelling dat het genoemde (woord), de naam, door het uitspreken ervan, tot een objectieve realiteit wordt en een zelfstandig bestaan verkrijgt.

Datzelfde geldt ook van den inhoud van den naam. Het genoemde (ding) — welks naam immers een deel van zijn wezen is — wordt door het uitspreken „tot aanzijn geroepen". Zoo draagt Atum, als schepper des heelals, het epitheton: *hij wiens mond den naam van alle dingen noemde*[1]). Deze voorstelling van het „scheppen door spreken" is bij de Aegyptenaren zeer gewoon[2]).

Niet alleen ten opzichte van zaken, ook waar het namen van personen betreft, blijft hetzelfde denkbeeld gelden. Voor de Aegyptenaren is hetgeen wij als dichterlijke metaphora beschouwen, volle werkelijkheid. GOETHE zegt ergens[3]): „Der Name bleibt doch immer der schönste, lebendigste Stellvertreter der Person". Maar voor de Aegyptenaren is het verband tusschen den naam en den persoon veel inniger: beide zijn tot

---

1) ERMAN, Ein Denkmal memphitischer Theologie [Sitzungsber. Akad. Berlin 1911] S. 938 f.

2) MORET, Rituel p. 138—165. (Over de conseqnentie, nl. „scheppen door denken", zie blz. 40).

Ook bij andere volken is het denkbeeld van de scheppende kracht des woords zeer verbreid. Als voorbeeld noem ik slechts het begin van het babylonische scheppingsepos:

Toen daar boven de hemelen niet genoemd waren
en hier beneden de aarde bij name niet was geroepen; . . . .
toen van de goden niet een was geschapen (*apû*, vgl. aegypt. *ḥ*ᶜ*j*)
en zij bij name niet waren geroepen, *noch ook het lot hadden* (of *was*?) *vastgesteld.*

3) Wilhelm Meisters Wanderjahre III 13 (Hempelsche Ausg. 18, 390).

op zekere hoogte één [1]). De zonnegod *die zichzelf heeft voortgebraeht* wordt als zoodanig aangeduid met deze benaming: *hij die zijn eigen namen heeft geschapen* [2]). In het verhaal van de apotheose van Isis zegt zij tot Rê, als zij hem aanspoort om zijn naam mede te deelen: „*de man wiens naam wordt genoemd*, uitgesproken, *blijft in leven*". Waarschijnlijk haalt zij hier een spreekwoord aan. Het staat in onmiddellijk verband met de gewoonte om bij het graf of bij de funeraire stele [3]) den naam van den overledene uit te spreken en aldus *zijn naam*, d. i. zijn persoon *te doen leven*. Deze veel voorkomende uitdrukking moet zoo letterlijk en concreet mogelijk worden opgevat. De bedoeling is: aan den doode een blijvend voortbestaan te verzekeren. Indien nu — zoo wil Isis zeggen — de reeds hoog bejaarde Rê sterft, zonder haar zijn naam te hebben achtergelaten, dan kan zij voor hem die daad van piëteit niet verrichten. Indien de naam in het graf is meegenomen, dan is de persoon geheel dood; zijn naam is niet blijven leven.

Dat de naam tot op zekere hoogte één is met den persoon, blijkt ook uit teksten waar *de naam* in parallelisme staat met den *ka* of met den persoon zelf:

---

1) Lefébure, Sphinx 1, 94 citeert ook Victor Hugo, een der meest „animistische" dichters die ooit geleefd hebben: „Car le mot — qu'on le sache — est un être vivant." (Contemplations I 8 Suite.)

2) Doodenboek (Naville) 17, 6.

3) Mede op grond van deze denkbeelden omtrent den gesproken of geschreven naam, is het feit te verklaren dat de stele als kenotaphion het graf kon vervangen (vgl. blz. 117): Schäfer, Die Mysterien des Osiris in Abydos (Leipzig 1904) S. 4 [2]; ook Ägypt. Zeitschr. 42, 127 f.; vgl. Capart, RHR. 59, 182; Erman, Religion S. 153. — Trouwens, de stele werd soms gedacht als een huis (of als een ingang, een [schijn]deur; vgl. blz. 51 v.). Zie b.v. de afbeelding bij Maspero, Histoire Ancienne [kleine uitgave] (Paris 1905) p. 63.

geen kwaad is er voor u; geen kwaad is er voor uw naam, die op aarde is[1]). Elders wordt van den doode gezegd: *hij is gezond met zijn vleesch*, zijn lichaam; *hij heeft het goed met zijn naam; hij is levend met zijn ka*[2]). Duidelijk is ook de volgende variant uit het Doodenboek: *mijn naam is niet weggenomen* van van de aarde; variant: *ik ben niet weggenomen*[3]).

Ook in de zeer talrijke woordspelingen met namen, zoowel nomina propria als appellativa, komt die eigenaardige beteekenis van den naam uit. Het was hun bij zulke woordspelingen niet maar om geestigheid of een scherzinnigheid te doen. Men wilde veeleer op die manier het nauwe verband uitdrukken tusschen den naam (de aanduiding) en de genoemde zaak (het aangeduide). Bekend zijn b.v. de woordspelingen bij de geboorte van den koningen der 5de dynastie (Pap. WESTCAR), en van Hatšepsut; ook bij de kroning van Thutmosis III.

Na de geboorte, en na de kroning, werd de naam door de godin der wijsheid Safecht *opgeteekend in een register*[4]), of ook *geschreven op den išed-boom*, den den levensboom[5]). Wanneer het kind dan een naam had gekregen, dan bezat het pas zijn individualiteit[6]), dan bestond het pas in den vollen zin des woords. Zoo lezen wij aan het slot van het bekende sprookje van de „Twee Broeders" (uit den Pap. d'Orbiney): *toen bestond men*, toen leefde de jonge prins *door zijn naam*[7]).

---

1) Pyr. 1372 *b*.
2) Ibid. 908.
3) Doodenboek (LEPSIUS) 149, 31 sq.
4) Revue égyptologique II 101: zie LEFÉBURE, Sphinx 1, 96 sq.
5) Over den *išd*-boom: LEFÉBURE, Sphinx 5, 1 sqq; 65 sqq.
6) v. GENNEP, Les Rites de passage (Paris 1909) p. 89.
7) LEFÉBURE, Sphinx 1, 97.

Ik noem hier in het voorbijgaan de gewoonte om den naam van iemand, dien men in het ongeluk wil storten, te verdelgen. Voorts het veranderen van naam bij het begin eener nieuwe levensperiode (hierover straks meer). —

Reeds de oudste koningen dragen twee namen. Ik geef enkele voorbeelden, uit de 1ste dynastie en den daaraan onmiddellijk voorafgaanden tijd[1]):

Horus .... (?)		= *de Schorpioen*	*Ne-sut*	Pe
„	Nar	= *de Wentelaar* („Wels")	„ „ *-bit*	Mer
„	ʿAḥa	= *de Strijder*	„ „ „	Menes
„	Zet	= *de Slang*	„ „ „	Uenephes
„	Udimu	= *de Waterplenger* (?)	„ „ „	Usaphais
„	ʿAnzib	= *de Ongedeerde van hart*	„ „ „	Miëbis
„	Semerchet	= *de Vriend der [goden-]corporatie*	„ „ „	Semempses
„	Ḳâj-ʿa	= *de Verhevene van arm*[2])	„ „ „	Sen(mu?).

Waarom dragen deze (en alle latere) koningen meer dan één naam?

Het ligt misschien voor de hand, om ook hier de analogie van ethnographische parallelen te gebruiken, en de verklaring te zoeken in het bekende verschijnsel, dat het kind, behalve den eigenlijken naam, nog een bijnaam ontvangt. De reden hiervan is bekend. De eigenlijke naam, die een integreerend deel is van den persoon, moet geheim blijven. Want indien een vreemde dien eigenlijken naam kent, d. i. in zijn bezit heeft, dan heeft hij een deel van den persoon in zijn macht. Nu is het een zeer algemeen verbreid geloof, dat men

1) SETHE, Beiträge S. 39—41; WEILL, Recueil 29, 26—50; Origines, passim; MEYER, Geschichte S. 118—130. — Ik laat de koningen van Neder-Aegypte, die aan het begin van den Palermosteen vermeld zijn, hier buiten bespreking en noem alleen die koningen van wie er monumenten over zijn.

2) Vgl. BORCHARDT, Ägypt. Zeitschr. 46, 13.

een ander kan schaden, ja dooden, indien men slechts bepaalde magische handelingen verricht met een deel van dien haar of diens speeksel, met de kleederen, met aarde van het voetspoor, met resten van het eten, met een of andere afbeelding van dien ander, enz. En zoo kan men hem ook met magische kracht treffen en schaden, indien men zijn naam in bezit heeft. Daarom is het van groot belang voor dien ander, om zijn eigenlijken naam stipt geheim te houden en zoo weinig mogelijk vat op zich te geven. Omdat ieder mensch nu toch moet kunnen worden aangeduid, ontvangt hij, reeds bij de geboorte, een bijnaam voor het dagelijksch gebruik, een „sterken naam", gelijk de Dahomey en de Fanti, in Afrika, zich uitdrukken[1].

Zoo worden ook in Aegypte aan het kind, soms reeds bij de geboorte, twee namen gegeven, waarvan één, *de schoone naam*, bekend wordt gemaakt, terwijl *de ware naam* geheim wordt gehouden, uit vrees voor de booze macht van toovenaars, vijanden en daemonen[2].

Eenige bewijsplaatsen. Een hoogepriester van Ptaḥ, uit den Ptolemaeën-tijd, sprekende over zijn jonggeboren zoon, zegt: *hij werd genoemd Imḥotep, hij werd bijgenaamd Petebast*[3]. Tijdens het Oude Rijk en het Midden-Rijk is meermalen sprake van *den schoonen naam*. Onder Unis en Teti leefde een beambte *Sabu, wiens schoone naam was Ibebi*[4]. Een stele uit het Midden-Rijk vermeldt een zekeren *Sebek-ᶜa, wiens schoone*

1) Frazer, Taboo p. 374; Lefébure, Sphinx 1, 99. De inconsequentie, die voor ons besef er in gelegen is, dat de vijand dan met zoo'n bijnaam zou kunnen tooveren (zoodra deze bijnaam een voldoende aanduiding van den bepaalden persoon is), hindert hen blijkbaar niet.

2) Vgl. v. Gennep, loc. cit. p. 77 sq.

3) Sphinx 1, 98. Letterlijk: *zijn naam werd gemaakt tot „Imḥotep"*.

4) Urk. I 81 *A*.

naam was ʿAj [1]). Sesostris III had Harnacht als ambtenaar van den schatkist: *zijn schoone naam was Ḥor-n-tameḥu* [2]).

In sommige gevallen blijft de uitdrukking *de schoone naam* achterwege. Onder de 6de dynastie leefde een priester *Idu, bijgenaamd (i-ḏd-f) Seneni* [3]). Koning Imḥotop (MEYER, Geschichte S. 167) had een schatmeester *Zati, bijgenaamd (njś) Kanefer* [4]).

Ook in het Nieuwe Rijk komen zulke dubbele namen veelvuldig voor; soms worden zij niet eens opzettelijk naast elkander gememoreerd, maar eenvoudig promiscue gebruikt [5]).

Niet alleen van gewone stervelingen, maar ook van goden werd *de ware naam* verborgen gehouden. In het verhaal van de apotheose van *de groote toovenares* Isis [6]) wordt verteld dat Isis de schranderste was van alle vrouwen; *er was niets in hemel en op aarde wat haar niet bekend was*, uitgezonderd alleen *de ware naam* van Rê, den god *met de vele namen en de talrijke gedaanten*. Door haar magische praktijken [7]) trachtte zij den zonnegod te dwingen, zijn eigenlijken naam mede te deelen. Maar Rê verzette zich: *Mijn*

---

1) GARDINER, The Admonitions of an Egyptian Sage (Leipzig 1909) p. 81 and note 1.

2) Recueil 21, 51.

3) Urk. I 115 = LD 114 *a*.

4) Urk. I 148 = LD 115 *h*.

5) Een heele reeks van zulke dubbele namen uit het Nieuwe Rijk wordt door SETHE besproken: Ägypt. Zeitschr. 44, 87—92. Andere voorbeelden: Urk. IV 32; 889; 1190. Over het gebruik van *den schoonen naam* en *den waren naam*, zie ook blz. 92.

6) LEFÉBURE, Ägypt. Zeitschr. 21, 27 ff. Vgl. ERMAN, Ägypten S. 359—362; Religion S. 173 f.

7) Isis had wat van *zijn speeksel* weten te bemachtigen en had daardoor eenigen invloed op hem verkregen.

vader en mijn moeder hebben mijn naam uitgedacht[1]); *mijn vader en mijn moeder hebben mijn naam* wel *aan mij gezegd;* maar *hij is in mijn lichaam verborgen sedert mijn geboorte, opdat geen toovermacht,* geen magische invloed door middel van dien naam, *gegeven worde aan iemand die tegen mij zou willen tooveren.* Isis sprak tot Rê: *Zeg mij uw* eigenlijken *naam, mijn goddelijke vader. De man wiens naam genoemd wordt blijft in leven.* Daarop noemde Rê een reeks van zijn bijnamen, welke in dichterlijke taal zijn almacht en eeuwigheid beschreven. Maar Isis was daarmede niet tevreden: *Uw* eigenlijke *naam is niet onder die* talrijke epitheta, *welke gij mij genoemd hebt. Zeg hem mij; de man wiens naam genoemd wordt, blijft in leven.* Ten slotte moest Rê het opgeven; hij zeide: *Mijn naam zal uit mijn lichaam in uw lichaam overgaan; maar gij moet hem verbergen* en moogt hem alleen aan uw zoon Horus mededeelen. Toen Isis den naam vernomen had was zij voldaan. — De aegyptische schrijver past echter terdege op, dat hij dien naam aan zijn lezers niet vertelt. Vermoedelijk kent hij hem zelf niet.

Volgens een ander verhaal wist Isis ook aan Seth *zijn waren naam* te ontlokken [2]).

Elders lezen wij hoe Seth pogingen aanwendt om Horus' naam te weten te komen [3]).

Zoo schijnt het voor de hand te liggen om in de bovengenoemde dubbele namen der koningen *(de Schorpioen* — Pe; *de Strijder* — Menes; enz.) een parallel te zien van b. v. Imhotep — Petebast.

---

1) Zie hetgeen blz. 40 gezegd is over het *denken* van den naam.

2) Griffith, Hieratic Papyri from Kahun and Gurob (London 1898) p. 4; Sphinx 14, 40.

3) RHR. 66, 106.

Toch geloof ik niet dat dit parallelisme opgaat. Niet omdat de koning als prins slechts één naam zou hebben gedragen. Integendeel is er alle aanleiding om te veronderstellen, dat ook de prinsen, bij of kort na hun geboorte, behalve den *waren naam* ook nog een *schoonen naam* ontvingen. Ik heb ter adstructie hiervan geen afdoende voorbeelden. Maar in die richting wijst misschien — behalve de waarschijnlijkheid in het algemeen — het volgende feit.

Van sommige koningen is de geboortenaam in dubbelen vorm overgeleverd: Peribs [1]) naast Peribsen; Ḥetep naast (?) [2]) Ḥetepsechemui [3]); Nebka en Neferka naast Nebkerê en Neferkerê [4]); Chufu naast Chnum-Chufu [5]); Šepseskaf en Userkaf naast Šepseskaf-rê en Userkaf-rê [6]); *Pjj* = Φιός (Manetho) naast *Pjpj* = Φιώψ (Man.) [7]). Uit later tijd b. v. Μίσφρης (Man.) = **Me-šp-rê* naast Men-cheper-rê (Thutmosis III). *Śś* [8]) naast Ramses *(Rîja-maše-ša)* is misschien niet geheel parallel,

1) BUDGE, The Book of Kings (London 1908) I 13: *Ne-sut-bit Peribs* (MARIETTE, Mastabas p. 93).

2) SETHE, Beiträge S. 35.

3) WEILL, Origines p. 154: „non pas à vrai dire un nom royal distinct *Hotep*, mais une simple abréviation du nom d'Horus régulier."

4) Vgl. blz. 88 [1]; SETHE, Ägypt. Zeitschr. 41, 54.

5) MÜLLER, Recueil 9, 176; BREASTED, Records I 176 *c*; MEYER, Geschichte S. 166; PETRIE, History I [6] 42 sq. concludeert, op grond van LD. II 26, waar beide vormen naast elkaar voorkomen, dat het òf twee afzonderlijke namen van één koning zijn, òf de namen van twee verschillende koningen.

6) Šepseskaf-rê op een scarabaeüs in PETRIE's bezit en Userkaf-rê „at Shekh Said": PETRIE, l.l. p. 64. — Manetho heeft Σεβερχέρης en Οὐσερχέρης.

7). Voor deze en de volgende namen, zie SETHE, Ägypt. Zeitschr. 41, 43—57.

8) SETHE, a.a. O. S. 53 ff.; WRESZINSKI, ibid. 42, 144; SETHE, ibid. 44, 88; vgl. CALICE ibid. 46, 110 f. — Vermoedelijk bestond er een dubbele uitspraak van deze afkorting: **Sese*, geschreven *śś(-t)* en *śś(-j)*, in aansluiting **Rēᶜ-mésĕ-sĕ* = *Rîja-maše-ša*, רעמסס; èn **Esse* (SETHE, ibid. 41, 57), geschreven *ś(-t)*, in aansluiting bij **Răᶜ-més-sĕ* = Ῥαμέσσης.

omdat de verkorte naam alleen in de volksliteratuur wordt aangetroffen, terwijl de andere verkortingen ook in de officiëele inscripties voorkomen; daarentegen is wel te vergelijken Ψάμμις (Herodotus II 161) naast Ψαμμήτιχος [1]).

Indien De Rougé gelijk heeft met zijn onderstelling, dat de weglating van den godennaam [2]) te verklaren is door „le désir de cacher aux puissances ennemies le vrai nom du dieu protecteur" [3]), dan is het zeer wel mogelijk, dat ook die verkortingen, welke niet bestaan in het weglaten van een godennaam, uit een soortgelijk motief moeten worden afgeleid; m. a. w. dat b. v. Φιώψ oorspronkelijk de eigenlijke geboortenaam was, en Φιός een verkorte vorm, die in het dagelijksch leven meer gebruikelijk was.

Een bezwaar is misschien, dat bij Thutmosis III de *Ne-sut-bit*-naam, en niet de *Si-Rê*-naam (de geboortenaam), in dubbelen vorm voorkomt. Een bevredigende oplossing zie ik niet [4]).

Bij den geboortenaam vinden wij dus sporen van een

---

1) Het verschil tusschen Σέσωστρις (= *Sĕ-wosret*) en **Sa-n-wosret* is waarschijnlijk van zuiver syntactischen aard.

Voorts rekent Sethe, a. a. O. S. 50, tot deze verkortingen ook Ὧρος (Man.) *Ḫûrîa* = naast *Napḫûrîa* (= Amenophis IV-Ichnaton): Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln (Leipzig 1907 ff.) S. 26; 1092. Maar Ranke, Keilschriftl. Material zur altägypt. Vokalisation (Berlin 1910) S. 14[2], ziet wel terecht in Ὧρος een geheel anderen koning en vat *Ḫûrîa* op als een schrijffout.

2) Levy, Über die theophoren Personennamen des alten Ägypten (Berlin 1905) S. 13 ff.

3) De Rougé, Chrestomathie II 16, zie Lefébure, Sphinx 1, 100.

4) In officiëele stukken (inschriften, El-Amârnabrieven, tempellijsten, enz.) is als gewone benaming de *Ne-sut-bit*-naam gebruikelijk. Bij Manetho daarentegen worden de koningen der 5 eerste dynastieën met hun *Ne-sut-bit*-naam, de latere koningen met hun *Si-Rê*-naam aangeduid. Ook de Tur. Pap. kent een ingrijpende verandering in dien tijd: na Unas is de eerste groote afdeeling ten einde. Vgl. blz. 109.

dubbelen vorm, die vermoedelijk beantwoordt aan den bekenden en den geheimen naam.

In het dagelijksch leven werd de naam van den koning zooveel mogelijk vermeden [1]). Gewoonlijk werd de koning aangeduid door een omschrijving: *de god* of *het groote huis (per ᶜo* = Pharao) of *men*. Wanneer het bepaald noodzakelijk was, den naam van den koning op te schrijven, dan voegde men er een heilwensch aan toe: *hij leeft, is welvarend en gezond* [2]).

Daarnaast nu staan de *Horus*-namen. Dat zij pas bij de kroning werden gegeven, en niet (zooals de bekende en de geheime naam) reeds bij de geboorte, staat voor de latere periode vast (Thutmosis I, Hatšepsut, Thutmosis III). Voor de oudste *Horus*-namen kan ik het niet rechtstreeks bewijzen. Toch is het hoogstwaarschijnlijk dat ook die oude *Horus*-namen kroningsnamen zijn, gegeven bij de aanvaarding van het koninklijk ambt.

Reeds *a priori*. Bij het begin van een nieuwe periode in het leven ontvangt de mensch een nieuwen naam [4]), b.v. bij de inwijding in geheime genootschappen, na den dood van een bloedverwant [5]) (hier is het niet

---

1) ERMAN, Ägypten S. 92 f.; vgl. LÉVY-BRUHL, loc. cit. p. 46; FRAZER, l.l. p. 374 sqq.

2) Het prophylactisch karakter van zoo'n toevoeging komt duidelijk uit b.v. in het arab. *raḍija ᶜanhu*, en dgl.

3) LEFÉBURE, Sphinx 1, 98—101.

4) V. GENNEP, Les Rites de passage (Paris 1909) p. 89 en passim. Ook b.v. steden ontvangen op die wijze een nieuwen naam: Yedo wordt Tôkyô (vgl. LÉVY-BRUHL, loc. cit. p. 47); Ichnaton's stad *De hitte die in Aton is* heet later *Het vuur dat van Aton komt*. Daarentegen is de eene naam van zijn stad in Nubië, *Pr-gmjt*, vermoedelijk een afkorting van den naam *Pr-gmj-ìtn*.

5) FRAZER, Taboo p. 355 sqq.

alleen uit vrees voor den geest van den gestorvene te verklaren); vgl. blz. 128. Sirenput II, onder Amenemhet II, nam, toen hij de vorstelijke waardigheid erfde, een tweeden naam aan: Nubkurê-nacht (Nubkurê is de *Ne-sub-bit*-naam van Amenemhet II)[1]. Wanneer Amenophis IV bij het doorzetten van zijn hervorming den nieuwen naam Ichnaton aanneemt, dan is dat niet alleen omdat zijn oude naam het woord *Amon* bevat[2]) maar ook omdat hij een nieuw tijdperk begint: niet alleen het woord *Amon*[3]), doch ook de rest van zijn naam wordt gewijzigd. Ook bij andere koningen nemen wij dergelijke naamveranderingen waar, al kunnen wij niet meer nagaan, om welke oorzaak die wijziging plaats had. Phiops I had als *Ne-sut-bit*-naam eerst Nefersaḥôr, later Merirê[4]). Siptah (19de dyn.) heette eerst Ramses-Siptaḥ, later Merneptaḥ-Siptaḥ[5]). — Wie een nieuwe levensperiode begint, wordt tot op zekere hoogte een nieuw mensch, en ontvangt dus een nieuwen naam[6]).

Wanneer nu de kroonprins koning wordt, dan begint hij een geheel nieuwe bestaanswijze: hij wordt *god*, hij wordt *Horus*. En daarom zouden wij, al wisten wij niets positiefs omtrent een nieuwen kroningsnaam, moeten veronderstellen, dat de troonsbestijging met het aannemen van een nieuwen naam gepaard ging.

Als koning is hij *Horus*, dus staat die nieuwe naam

---

1) GARDINER, Ägypt. Zeitschr. 45, 139.

2) Amenophis = *Amon is tevreden*; Ichnaton = *voldaan is Aton*: SETHE, Ägypt. Zeitschr. 44, 116—118.

3) Dit is wel, in omgekeerde richting, het geval bij zijn schoonzoon: *Tut-anch-aton* wordt *Tut-anch-amon*.

4) MÖLLER, Ägypt. Zeitschr. 44, 129 f.; MEYER Geschichte S. XIX. Vgl. blz. 44.

5) BREASTED, Records II 639; 643*b*.

6) Vgl. ook HUBERT-MAUSS, Mélanges, p. 86.

in nauw verband met *Horus*. Waar wij nu bij de oudste koningen twee namen aantreffen, waarvan de een gewoonlijk voorafgegaan wordt door den *Horus*-titel, daar is de conclusie noodzakelijk, dat die naam de *Horus*-naam is en bij de kroning is aangenomen. Dus moet hij niet worden opgevat als de geheime naam, die reeds bij de geboorte gegeven is.

Trouwens, in later tijd (Thutmosis I, enz.) blijkt ten overvloede, dat die conclusie juist is.
